

ISSN: 2791-6650; e-ISSN: 2791-6804

Sufiyye

Aralık 2024 / Sayı: 17

December 2024 / Issue: 17

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 17 | Aralık/December 2024 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

İnterdisipliner bir anlayışla Tasavvufî araştırmalara münhasır, altı ayda bir (**Haziran-Aralık**) neşredilen, açık erişimli, çift kör hakem sistemli akademik bir dergidir. *Sufiyye* is an open access, double-blind referee system academic journal, published semi-annually (**June-December**), exclusive to Sufi studies with an interdisciplinary approach.

YAYINCI / PUBLISHER :

Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği, Ankara, 06050, Tùrkiye
Kalem Education Culture Academy Association, Ankara, 06050, Tùrkiye

SAHİBİ / OWNER :

Hasan KARA
mhasankara@hotmail.com
Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği Başkanı, Ankara, Tùrkiye
Kalem Education Culture Academy Association President, Ankara, Tùrkiye

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN :

Oğuz ÇETİN
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Tùrkiye
Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Student, Ankara, Tùrkiye

BASKI / PRESS :

Anıl Matbaacılık, Dikmen Cad. No: 244/P 13-14,
Tel: +90 (312) 483 63 53, ANKARA

İLETİŞİM BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION :

Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği
Hacı Bayram Mah. Seyh İzzettin Sk.
No: 9 Altındağ / ANKARA

TELEFON / TELEPHONE :

+90 (312) 311 33 80

E-POSTA / E-MAIL :

journalofsufiyye@gmail.com

WEB SAYFASI / WEB PAGE :

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sufiyye>

Sufiyye'deki makaleler, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın, bilginin küresel paylaşımını arttıracağı ilkesini benimseyen dergimiz, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Makalelerdeki fikir ve görüşlerin sorumluluğu sadece yazarlarına ait olup *Sufiyye*'nin görüşlerini yansıtmazlar.

Articles in *Sufiyye* are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC) International License. *Sufiyye* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Authors are responsible for the content of contributions; thus, opinions expressed in the articles belong to them and do not reflect the opinions or views of *Sufiyye*.



Sufiyye, TR DİZİN, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO, DOAJ: Directory of open Access Journals indekslerinde taranmaktadır. *Sufiyye*, it is scanned in TR INDEX, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO indexes, DOAJ: Directory of open Access Journals.

DERGİ KURULLARI/JOURNAL BOARDS

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/EDITORIAL DEPARTMENT ON CHIEF:

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

vahitgoktas@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

EDİTÖR/EDITOR:

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

onceldemirtas@gmail.com odemirdas@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

YARDIMCI EDİTÖR/CO-EDITOR:

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS:

Dr. Aynur SİNGİN

temuralayaynur@yahoo.com.tr

Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS

mustafasalihedis@gmail.com

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra Betül PUNAR

busrabetulpunar@gmail.com

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Merve GÜVEN

ekizc@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Atike ÇİÇEK ATSIZ

atike774@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin, Türkiye
Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye

Emrecaan ÇOLDAŞ

emrebyad492@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Çorum, Türkiye
Ministry of National Education, Çorum, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

Esra SELÇUK (İngilizce/English)

esraselck@gmail.com

Birleşik Arap Emirlikleri Büyükelçiliği, Ankara, Türkiye
United Arab Emirates Embassy, Ankara, Türkiye

Süreyha AYDIN (İngilizce/English)

sureyha@gmail.com

Türk Kızılay, Ankara, Türkiye
Turkish Red Crescent, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. İbrahim FİDAN (Arapça/Arabic)

ibrahimfidani@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Ali ÇOBAN (Farsça/Persian)

konevi_1@hotmail.com

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, Türkiye
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Türkiye

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ/PRE-CONTROL EDITOR

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

İNDEKS EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Havva ÖZGÜN

info@yazimdestegi.com

Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık, Ankara, Türkiye
Writing Support Academic Publishing and Consulting, Ankara, Türkiye

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Anakız Aysel ÇOBAN

aayselcoban@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye
Ministry of National Education, Konya, Türkiye

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDITOR

Oğuz ÇETİN

oguzcet@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Student, Ankara, Türkiye

SON OKUYUCU/PROOFREADER

Arş. Gör. Güneş GEZER

gezergunes1@gmail.com

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, Türkiye
Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep, Türkiye

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

musaskar@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Ali BOLAT

alibolat@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

mcakmaklioglu@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

ckilic71@hotmail.com

Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Hacı Bayram Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

yildizm@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Bilal ORFALİ

Bo00@aub.edu.lb

American University Of Beirut, Beirut, Lebanon

Dr. Fatih ERMİŞ

ermisfa2001@yahoo.com

Orient-Institut Beirut, Beirut, Lebanon

Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM

shamsulalam@du.ac.bd

University of Dhaka, Dhaka, Bangladesh

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

ahmetcahid@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

abdurrezzaktek@hotmail.com

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

basdemir@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

mhalilcicek@ybu.edu.tr

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Yildirim Beyazit University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. DR. Himmet KONUR

himmet.konur@deu.edu.tr

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye
Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Izmir, Türkiye

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK

hkucuke@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, Türkiye
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Türkiye

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

icaliskan25@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

zgungor@divinity.ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Necdet TOSUN

ntosun@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman DERİN

sderin@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

İÇİNDEKİLER

- Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Cezayir'deki İlk Şubesi: Rahmâniyye Tarikatı ve Yayılması 1-34
Semih BEKÇİ
- Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî'de Tasavvufî Bir Terbiye Metodu Olarak Nazar: Bakmak, Yakmak, Yıkamak ve Yapmak 35-58
Hamit Demir
- Talebesinin Gölgesinde Kalmış Önemli Bir Sûfî Şahsiyet: Ammâr Yâsir Bitlisi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri 59-90
Ferzende İdiz
- Muhammed el-Hâşimî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Bakışı 91-118
Ayşe Şener
Yüksel Göztepe
- Erken Dönem Tasavvufunda Manevî Bir Eğitim Metodu: Sefer 119-154
Emre Can Çoldaş
Mehmet Yıldız
- Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi 155-182
Edibe Boyraz
- Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakîh Eleştirisi Örneği 183-210
İbrahim Erol
- Tasavvufî Kavramlar Çerçevesinde Hz. Osman'ın İslâm Tasavvufundaki Yeri 211-236
Halil Bozkurt
- Afrika Kıtası'nda Faaliyet Gösteren Muhtârîye Tarikatının Virdi 237-260
Mustafa Polat
- Hinduizm'i Tasavvufla Telif İddiaları Bağlamında Bir Nakşibendiyye Şeyhi: Mazhar Cân-ı Cânân 261-288
Mehmet Eker
- Gazzâlî'nin *İhyâ'sında* Hz. Ali'nin Tasavvufa Kaynaklık Eden Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme 289-314
Muhammed Veysel Akkaya
- Dede Korkut'un Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanındaki İmtihanların Dini ve Tasavvufî Yorumu 315-342
Musa Kaval

CONTENTS

- **The First Branch Of Khalwatiyya-Shabaniyya In Algeria: The Rahmaniyya Sect And Its Spread 1-34**
Semih BEKÇI
- **Nazar as a Sufi Training Method in Dīvān-i Hülūsī-i Dārendevī: Seeing, Burning, Destroying, and Building 35-58**
Hamit Demir
- **An Important Sufi Figure Left in the Shadow of His Student: Ammār Yāsir Bitlisî and Some of His Sufi Views 59-90**
Ferzende İdiz
- **Muhammad al-Hashimi's View Perspective on Certain Sufi Concepts 91-118**
Ayşe Şener
Yüksel Göztepe
- **A Spiritual Training Method in Early Sufism: Safar 119-154**
Emre Can Çoldaş
Mehmet Yıldız
- **Evaluation of the Killing of the Child in the Parable of Moses-Khidr in the Context of Mercy 155-182**
Edibe Boyraz
- **The Tradition of Internal Criticism in Sufism: The Example of Abu'l-Fazl Mehmed Efendi's Critique of the Common People, Sheikhs, and Jurists 183-210**
İbrahim Erol
- **The Place of Hz. Uthman in Islamic Sufism within the Framework of Sufi Concepts 211-236**
Halil Bozkurt
- **The Wird Of The Muhtârîyya Order Operating In The African Continent 237-260**
Mustafa Polat
- **A Naqshbandi Sheikh in the Context of Claims of Reconciling Hinduism with Sufism: Maẓhar Jān-i Jānān 261-288**
Mehmet Eker
- **An Evaluation of Hazrat Ali's Words as a Source for Sufism in al-Ghazālî's *Ihyā* 289-314**
Muhammed Veysel Akkaya
- **Religious and Sufi Interpretation of Kazan Khan's Tests in Dede Korkut's Epic of Uruz Bey's Captivity 315-342**
Musa Kaval

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim

Sufiyye dergisi'nin kıymetli okurları;

Dergimizin 17. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize, bu yayın döneminde değerlendirilmek üzere gönderilen çalışmalar; öncelikle *Sufiyye*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atfı Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem ve yayın kurulu süreci sonunda 12 makale değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu. Ayrıca dergimizin daha önceki sayılarında da ifade ettiğimiz üzere WOS, SCOPUS, ATLA Religion vb. çok önemli uluslararası indekslerle ilgili başvuru süreçlerimiz devam etmektedir.

Sufiyye olarak, tasavvuf alanında akademik yetkinliklere sahip zengin içerikler sunmanın yanı sıra özellikle bölgemizi yakından ilgilendiren gündeme dikkat çekme ve insanlık vicdanını harekete geçirme sorumluluğunu da hissediyoruz. Bütün dünyanın gündeminde olan ve hepimizi derinden yaralayan İsrail'in Filistin topraklarında gerçekleştirdiği zulümleri, Filistin halkına uyguladıkları korkunç haksızlıkları, yaşattıkları tarifsiz acıları unutmamanın ve unutturmanın İslâmî, insanî bir görevimiz olduğunu biliyoruz. İsrail'in dünya tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde Filistinlilere yönelik uyguladığı sistematik zulümlerin, işkencelerin her platformda dile getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, daha önceki sayılarımızda olduğu gibi bir kez daha Filistinli kardeşlerimizin yaşadığı zorluklara, bitmeyen zulümlere dikkat çekmek ve bu konuda farkındalık meydana getirmek adına Editör'den yazımızda bu konuya değindik. Yine dergimizin kapağında Filistin'i hatırlatan temaya da yer vermeye devam ediyoruz. Filistin'de yaşanan acıların bitmesini temin ederken yine bölgemizi yakından ilgilendiren Suriye'de yaşanan değişim ve özgürlük mücadelesinin başarıya ulaşmasının memnuniyetini yaşıyoruz. Suriye'de gerçekleşen bu değişimin bölgemizin barış ve huzura kavuşmasında önemli rolünün olacağını da ifade ediyoruz.

Bu sayımızda çeşitli konularda 12 araştırma makalesi yer almaktadır. 17. sayımızın muhtevasını; Semih Bekçi'nin "Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Cezayir'deki İlk Şubesi: Rahmâniyye Tarikatı ve Yayılması", Hamit Demir'in "*Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*"de Tasavvufî Bir Terbiye Metodu Olarak Nazar: Bakmak, Yakmak, Yıkmak ve Yapmak", Ferzende İdiz'in "Talebesinin Gölgesinde Kalmış Önemli Bir Süfi Şahsiyet: Ammâr Yâsir Bitlisi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", Ayşe Şener-Yüksel Göztepe'nin "Muhammed el-Hâşimî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Bakışı", Emre Can Çoldaş-Mehmet Yıldız'ın "Erken Dönem Tasavvufunda Manevî Bir Eğitim Metodu: Sefer", Edibe Boyraz'ın "Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi", İbrahim Erol'un "Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakih Eleştirisi Örneği", Halil Bozkurt'un "Tasavvufî Kavramlar Çerçevesinde Hz. Osman'ın İslâm Tasavvufundaki Yeri", Mustafa Polat'ın "Afrika Kitasının'da Faaliyet Gösteren Muhtâriye Tarikatının Virdi", Mehmet Eker'in "Hinduizm'i Tasavvufta Telif İddiaları Bağlamında Bir Nakşibendiyye Şeyhi: Mazhar Cân-ı Cânân", Veysel Akkaya'nın "Gazzâlî'nin İhyâ'sında Hz. Ali'nin Tasavvufta Kaynaklık Eden Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme" ve Musa Kaval'ın "Dede Korkut'un Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanındaki İmtihanların Dini ve Tasavvufî Yorumu" başlıklı makalesi oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķi illâ billah...

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

Editör

onceldemirtas@gmail.com, odemirdas@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0413-9870>

Sufiyye

Aralık 2024 / Sayı: 17

December 2024 / Issue: 17

Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Cezayir'deki İlk Şubesi: Rahmâniyye Tarikatı ve Yayılması

The First Branch Of Khalwatiyya-Shabaniyya In Algeria: The Rahmaniyya Sect And Its Spread

Dr. Öğr. Üyesi

Semih BEKÇİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Kilis, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-9823-4184>

semihbekci@kilis.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/048b6qs33>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan / 15 April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Temmuz / 01 July 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 20224

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1468579>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Semih BEKÇİ).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Semih BEKÇİ, "Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Cezayir'deki İlk Şubesi: Rahmâniyye Tarikatı ve Yayılması", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 1-34.

Öz

Çalışma, Halvetiyye-Şâbâniyye kolunun Cezayir'deki ilk şubesi olan Rahmâniyye tarikatını ele almaktadır. Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştüli el-Ezherî tarafından kurulan tarikatın kuruluş süreci, Cezayir'de yayılması ve ülkedeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada tarikatın kurucusu olan Ezherî'nin hayatı incelenmiş, ilmi ve tasavvufî yönüne kısaca temas edilmiştir. 19. yüzyılda Cezayir'de aktif birçok tarikat olmasına rağmen bölgenin en hızlı büyüyen ve gelişen tarikatı olduğu belirtilen Rahmâniyye'nin kısa zaman içerisindeki bu yükselişinin temel nedenleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Ezherî'nin şeriat-tarikat birlikteliğini hayata geçirme çabası ve bu birlikteliğin hakikate ulaştıracak yegâne yol olduğunu vurgulaması, manevi nüfuzu, Ezher'de kaldığı uzun yılların kazandırdığı ilmi ve derûnî tecrübe, kaleme aldığı eserler ve irşâd metodu gibi hususların, tarikatın bu denli yayılmasında etkin rol oynayan temel faktörler olduğu görülmüştür. Çalışmada tarikatın ana zâviyesi Âyt İsmail başta olmak üzere halifelerinin kurduğu diğer zaviyeler de ele alınarak Rahmâniyye'nin Cezayir tarihindeki konumu ve yayılış bölgeleri belirlenmiş, tarihi süreç içerisinde gelişen diğer zaviyelerin ise ülke genelindeki istatistiksel bilgilerine yer verilmiştir. Rahmâniyye'nin yayılmasının önünü açtığı tespit edilen, tarikata mensup dervişlerin zâviyelerde yürüttüğü irşat ve tedris faaliyetlerine değinilmiştir. Aynı zamanda Fransızların Cezayir'i işgal sürecinde tarikat müntesiplerinin mücadelesi ve direniş örneklerine yer verilmiştir. Böylece Rahmânîlerin Batılı emperyalistlere karşı Cezayir'in ilmi, dini ve sosyo-kültürel mirasını koruma çabası ve gayretlerine işaret edilmiştir. Rahmâniyye Tarikatı'nın ele alındığı bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikat, Cezayir, Halvetiyye, Rahmâniyye.

Abstract

The present study focuses on the Rahmaniyya sect, the first branch of the Khalwatiyya-Shabaniyya branch in Algeria. It is aimed to reveal the establishment process of the sect founded by Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Gashtuli al-Jurjuri al-Azhari, its spread in Algeria and its effects in the country. The study examines the life of al-Azhari, the founder of the sect, and briefly discusses his scholarly and sufistic aspects. In the 19th century, despite the presence of many sects active in Algeria, Rahmaniyya was the fastest growing and developing sect in the region, and the main reasons for this rapid rise in a short period of time were tried to be determined. In this context, al-Azhari's efforts to implement the unity of sharia and sect and his emphasis on this unity as the only way to reach the truth, his spiritual influence, the scholarly and profound experience gained by his long years at al-Azhar, the works he wrote, and his method of guidance were found to be the main factors that played an effective role in the spread of the sect. In this study, the position of Rahmaniyya in the history of Algeria and the regions of its spread are determined by considering the main zawiyah of the sect, particularly Âyt Ismail, as well as the other zawiyahs established by its caliphs, and the statistical information of the other zawiyahs that developed in the historical process throughout the country is included. The guidance and education activities of the sect's dervishes, who were found to have paved the way for the spread of Rahmaniyya, in the lodges are also mentioned. At the same time, examples of the struggle and resistance of the followers of the sect during the French occupation of Algeria are included. Thus, the efforts and endeavors of the Rahmaniyya to protect Algeria's scholarly, religious and socio-cultural heritage against the Western imperialists are pointed out. In this study on the Rahmaniyya Sect, the document analysis method was used.

Keywords: Sufism, Sect, Algeria, Khalwatiyya, Rahmaniyya.

Giriş

Osmanlı döneminde İslâm dünyasının en yaygın tarikatlarından biri olan Halvetiyye, her sınıf, meslek ve zümreden kişilerin rağbet edip intisap ettiği bir tarikat olarak bilinmektedir.¹ Ömer Halvetî (ö. 800/1397) tarafından kurulan Halvetiyye tarikatı, halifeleri vasıtasıyla oldukça geniş bölgelere yayılmış, zaman içerisinde pek çok kola ayrılmıştır. Halvetiyye, tarikatın ikinci piri kabul edilen² Seyyid Yahya Şîrvânî'yle (ö. 868/1464) birlikte tekâmül dönemine girmiştir. Tarikat, Şîrvânî'nin halifeleri vasıtasıyla Anadolu'nun birçok yerine ulaşmış, böylece 16. yüzyılda Anadolu'nun en yaygın tarikatı olduğu görülmüştür.³ 17. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'daki en yaygın tarikat olma özelliğini korumuştur.⁴ 18. yüzyılda Anadolu'daki şeyhlerin % 40'ının Halvetiyye tarikatına bağlı olduğu ve 19. yüzyılda ise Marmara, Ege ve Trakya bölgelerinde yaygınlık gösterdiği ifade edilmiştir.⁵

Halvetiyye; Rûşeniyye, Cemâliyye, Ahmediyye ve Şemsiyye gibi dört ana kola ayrılmış, her ana koldan da muhtelif alt kol ve şubeler ortaya çıkmıştır. Cemâl Halvetî (ö. 890/1493) tarafından kurulan Cemâliyye'den de Sünbüliyye, Şâbâniyye, Assâliyye, Bahşiyye ve Şernûbiyye kolları doğmuştur.⁶ Kastamonulu Şeyh Şâbân-ı Velî'ye (ö. 976/1569) nispet edilen Şâbâniyye, Halvetiyye içinde birçok şubeye ayrılan en yaygın koldur. 17. yüzyıldan itibaren Anadolu'dan Balkanlar'a, Suriye'den Hicaz'a, Hindistan'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada yayılma imkânı bulmuş, Cemâliyye'nin Anadolu'daki varlığını devam ettirmesini sağlamıştır. Şâbâniyye'nin zaman içerisinde gelişip yayılması ve kurumsallaşması Karabaş Velî (ö. 1097/1686) döneminde gerçekleşmiştir.⁷ Karabaş

1 Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 535.

2 Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâilil-hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432), 1/345b.

3 Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 398.

4 Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Süfîler Devlet ve Ulema* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007), 476.

5 Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 709.

6 Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 27-42; Ceyhan, "Halvetiyye", 699-707; Hür Mahmut Yücer, *XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 85; Ömer Fuâdî, *Hız. Pîr Şâbân-ı Velî Menkıbeleri*, haz. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2011), 53-57.

7 Mustafa Tatçı, "Şâbâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/211-215; Vahit Göktaş, "Halvetiyye'nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları", *Süleyman Demirel*

Veli, Şâbâniyye'nin Karabaşîyye kolunun kurucusudur. Şâbâniyye tarikatı, Karabaş Veli'nin yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Anadolu, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da temsil edilmiştir.⁸ Şâbâniyye'nin özellikle Arap ülkelerinde kurulan bütün kolları Karâbâşîyye'den zuhur etmiştir. Karabâşîyye'nin Bekriyye, Nasûhiyye, Ârifîyye ve Hüseyniyye adında dört alt şubesi; Bekriyye'nin de Hifniyye, Semmâniyye ve Kemâliyye isminde alt kolları vardır. Hifniyye'den de Mervâniyye, Dirdîriyye, Ticâniyye ve Rahmâniyye kolları doğmuştur.⁹ Böylece Halvetiyye tarikatı, Karabaş Veli'nin silsilesinden gelen şeyhler ve oluşan kollar vasıtasıyla Kuzey Afrika'ya yayılmış, Anadolu ve Arap ülkelerindeki bütün kolları Karabâşîyye'de birleşmiştir.¹⁰ Karabâşîyye'nin kollarından biri olan Rahmâniyye tarikatı, bu çalışmanın temel konusunu teşkil etmektedir.

Rahmâniyye, Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Karabâş kolu vasıtasıyla Cezayir'de kurulan ilk şubesidir. Muhammed b. Abdurrahman el-Gaşûlî el-Ezherî'ye (ö. 1208/1794) nispet edilen tarikat, onun yetiştirdiği halife ve öğrencileri vasıtasıyla ülkenin en yaygın tarikatı haline gelmiştir. Günümüzde müntesiplerinin iki yüz elli bin civarında olduğu kaydedilmektedir.¹¹ Abdurrahman b. Ahmed Başterzî (ö. 1221/1806), Muhammed b. Ahmed b. Azzûz el-Burcî (ö. 1233/1818) ve Ali b. İsa el-Mağribî (ö. 1252/1836) gibi zatlar tarikatın yayılmasında gayret gösteren önemli halifelerindendir. Rahmaniyye'nin Cezayir'deki en yaygın tarikat olması, doğal olarak buradaki zaviyelerin çoğunun bu tarikata bağlı olması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Âyt İsmail, Kostantîne, Hâmme, Sadûk, Azzûziyye (Burc), Hâmil, Evlâdu Celâl ve Hınka gibi Cezayir'in doğu, orta ve güney kesimlerindeki Rahmâniyye zâviyeleri, ülkenin dinî, kültürel ve özellikle de siyasi ve bağımsızlık mücadelesinde büyük roller oynamıştır. Şeriat-tarikat usullerinin birlikte yürütüldüğü bu zâviyeler, tarikat öğretilerinin icra edildiği birer dergâh olmasının yanında İslâmî ilimlerin tahsil edildiği medrese görevini de üstlenmiştir. Diğer taraftan

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/26 (2011), 135-155.

8 Kerim Kara, "Karabaş Veli", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/369-371.

9 Tatcı, "Şâbâniyye", 38/211-215; Semih Ceyhan, "Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Mısır Şubesi: Ahmed es-Sâvî ve Sâviyye Tarikatı", *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2022), 262.

10 Ceyhan, "Halvetiyye", 722; Öncel Demirdaş, *Halvetiyye Tarikatı'nın Anadolu'daki Bir Şubesi Çerkeşîyye* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2023), 71.

11 Ceyhan, "Halvetiyye", 710.

Fransızların Cezayir'i işgaline karşı en fazla direniş gösterenlerin başında yer alan Rahmâniyye müntesipleri,¹² sömürgecilere karşı verdikleri bağımsızlık mücadelelerinde koordineli bir şekilde hareket etmiş, zaviyeleri savaş zamanında bir üs olarak da kullanmışlardır. Bağımsızlık mücadelesinde lojistik destek sağlayan merkezler şeklinde değerlendirilen zaviyeler, dervişlerin ana harekât noktaları olmuştur.

Çalışmada 19. asrın Cezayir'inde en fazla zâviye ve müride sahip olan Rahmâniyye tarikatının dinî ve sosyo-kültürel alanlardaki faaliyetleri mercek altına alınacaktır. Aynı zamanda adları, Fransa'nın Cezayir'i işgal sürecinde işgal güçlerine karşı gösterdikleri çetin direniş hareketiyle özdeşleşen Rahmânîlerin bağımsızlık mücadelesinde sergiledikleri kahramanlıklarla dolu direniş örneklerine yer verilecektir. Rahmâniyye tarikatını ana hatları ile ele alan akademik bir çalışmaya ulaşılabilmesi, bu konunun kaleme alınmasındaki temel nedeni oluşturmıştır. Zira Cezayir'in yakın tarihine damga vuran ve Cezayirlilerin manevî hayatlarında müstesnâ bir yer edinen böylesine tesirli bir yapının görünürlüğüne ve bilinirliğine katkı sağlayacak bir çalışmanın yapılması büyük önem arz etmektedir. Çalışmada, Rahmâniyye tarikatının kurucusuna, eserlerine, tarikatın zaviyelerine, yayıldığı bölgelere değinilecek, Cezayir'deki etki alanlarının sınırlarının belirlenmesi adına çaba gösterilecektir.

1. Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî (1208/1793)

Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed b. Yusuf b. Ebi Kasım el-Curcurî el-Gaştüli el-Ezherî, Rahmâniyye tarikatının kurucusudur. Doğum tarihi tam olarak bilinmese de yaklaşık olarak 1133/1722 yılında¹³ Curcura dağlarının eteklerinde yer alan Bu Alâve köyünde dünyaya gelmiştir.¹⁴ Başkent Cezayir'in doğusunda yer alan Âyt (Âl) İsmail koluna mensup olan Ezherî'nin soyu, Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.)

12 Ahmet Kavas, "Rahmâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/418.

13 Doğum tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. 1127-1142 yılları arasında veya 1126-1715 yılları arasında olduğunu belirtenler de olmuştur. bk. Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1954), 1/506.

14 Salahuddîn Müeyyed Akabî, *et-Turuku's-süfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir târihuhâ ve neşâtuhâ* (Beyrut: Dâru'l-burâk, 2002), 155.

ulaştığından¹⁵ Ehl-i beyt'ten kabul edilmektedir. Gençlik dönemini ilim ortamlarında geçirerek Seyyid Hüseyin b. A'râb ve Muhammed Ebû'l-Kâsım gibi dönemin önemli simalarından eğitim almıştır.¹⁶ 1152/1739 yılında yaklaşık olarak yirmi yaşında hac farızasını yerine getirmesinin ardından hocası Seyyid Hüseyin b. A'râb'ın yönlendirmesiyle¹⁷ Mısır'a gitmiş, böylece çeyrek asır kadar sürecek Ezher'deki eğitim serüveni de başlamıştır. Sâlim Nefrâvî, Ömer Tahlâvî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1201/1787), Ali b. Ahmed es-Sa'îdî (ö. 1189/1775), Şeyh Ali 'Amrûsî (ö. 1173/1759) gibi ilim adamlarından istifade etmiş, burada uzun bir süre kaldığından el-Ezherî lakabı ile ünlenmiştir.¹⁸

Ezherî, fikhî ve naklî ilimlerdeki tahsilini bitirdikten sonra Halvetiyye-Bekriyye tarikatının pîri Şeyh Mustafa Kemâleddîn Bekrî'nin (ö. 1162/1749) halifelerinden Hıfniyye şubesinin kurucusu Muhammed Sâlim el-Hifnâvî'nin (ö. 1181/1767) gözetiminde 1177/1763 yılında seyr u sülûk eğitimini tamamlamıştır.¹⁹ Hifnâvî tarafından Hindistan'a²⁰ ve Sudan'ın

15 Soy silsilesi için bk. Hıfnâvî Ebû'l-Kâsım Muhammed, *Ta'rîfu'l-halef bi ricâli's-selef* (Cezayir: Matbaatu pîr Fûftâne, 1906), 450.

16 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, thk. Muhammed Me'mûn Mustafa el-Kâsimî (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2009), 62; Kavas, "Rahmâniyye", 34/418.

17 Abdulmun'im Kâsimî el-Hasenî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsar* (Cezayir: Câmiatu'l-Cezâyir, 2009), 220.

18 Akabî, *et-Turuku's-süfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 156; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 1/507; Mâcide el-Kâsimî, "Usûlu't-terbeviyye li't-tarikati'r-Rahmâniyye", *Mecelletü'l-buhûsi'l-ilmiyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 4 (2012), 193; Abdulmun'im Kâsimî el-Hasenî, "ez-Zâviyetu'r-Rahmâniyye ve eseruha fi'l-vehdeti'l-Meğâribiyye el-Kısmu's-sânî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 5/9 (Haziran 2006), 141.

19 Ezherî'nin tarikat silsilesi için bk. Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ 't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 65-66.

20 Muhammed b. Abdurrahman Ezherî Bû Kabreyn, "Menâkibü'l-Ezherî Li'ş-Şeyh Ca'dî", thk. Diyâ' b. Halil Kâsimî Hasenî, *Mecmû'u'r-resâili'r-Rahmâniyye* (Cezayir: Dâru'l-Halil, ts), 246. Ca'dî *Menâkibü'l-Ezherî* adlı eserinde Ezherî'nin Hindistan'a gittiğini ifade etmişse de Ezherî'nin eserlerinde Hindistan'a gittiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ezherî'nin Sudan'dan döndüğünü ifade ederken Hindistan'a değinmemesi de kendisinin Hindistan'a gitmediği sonucunu çıkarmaktadır. Söz konusu tartışmaların arka planında iki neden zikredilebilir. Birincisi Hindistan'a planladığı seferini bazı nedenlerden dolayı iptal etmiş olma ihtimali, ikincisi ise Sudan'ı ifade eden "Bilâdü'l-abîd" ifadesinin "bilâdü'l-Hünûd" şeklinde yanlış yazılmış olma ihtimalidir. bk. Muhammed b. Abdurrahman Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", thk. Diyâ' b. Halil Kâsimî Hasenî, *Mecmû'u'r-resâili'r-Rahmâniyye* (Cezayir: Dâru'l-Halil, ts.), 7-8; Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rîfâvî*, thk. Mâcide Kâsimî el-Hasenî (Cezayir: Dâru'l-Halil, 2015), 20; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsar*, 224.

Dârfûr bölgesine tebliğ vazifesi ile görevlendirilmiş,²¹ Dârfûr'da kaldığı altı sene boyunca halktan kabul gördüğü ve pek çok kişinin ona tabi olduğu aktarılmıştır.²² 1168/1755 tarihinde Mısır'a döndükten hemen sonra Hifnâvî'den tarikat icazetini alarak onun halifesi olmuştur. Bu itibarla Muhammed b. Abdurrahman Ezherî'ye nisbet edilen Rahmâniyye'nin tarikat silsilesi, Şeyh Muhammed Sâlim el-Hıfî ve Mustafa Kemâleddîn el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye-Karabâşiyye koluna ulaşmaktadır. Ezherî'nin geriye doğru Şeyh Şâbân-ı Velî'ye kadar olan tarikat silsilesi ise Muhammed b. Abdurrahman Ezherî, Şeyh Hifnâvî, Mustafa b. Kemâleddîn es-Sıddîkî el-Bekrî, Abdüllatif el-Halvetî el-Halebî, Mustafa el-Boluvî el-Edirnevî, Şeyh Karabaş Velî Efendi, Şeyh Mustafa Muslihuddîn, İsmail el-Çorumî, Ömer Fuâdî el-Kastamonî, Muhyeddîn Kastamonî, Şeyh Şâbân-ı Velî şeklindedir.²³ Tüm bu veriler Rahmâniyye'nin Hıfniyye'den, Hıfniyye'nin Bekriyye'den, Bekriyye'nin Karabâşiyye'den, Karabâşiyye'nin de Şâbâniyye'den zühûr ettiğini göstermektedir.²⁴ Ezherî, tarikatın öğretisi ve prensiplerini yaymak üzere Hifnâvî tarafından Cezayir'e gönderilmiştir. 1183/1769 yılında zâviyesini Âyt İsmail'de inşa ettirerek medrese-tarikat faaliyetlerini birlikte yürütmüş, Halvetiyye tarikatının Cezayir topraklarına girmesini sağlayan ilk kişi olmuştur.²⁵

Ezherî, Rahmâniyye tarikatının ülkesinde kabul görerek yayılması adına yoğun irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. İrşat süresince üzerinde durduğu konuları, tasavvuf anlayışını yansıtacak biçimde şekillendirmiştir. Bu anlamda irşat faaliyetlerinde odaklandığı konuların başına kalb tasfiyesi ve nefis tezkiyesini yerleştirmiştir. Ezherî'ye göre nefsin kalbe olan tahakkümünün kırılması, şeriat kuralları ve tasavvufi tecrübenin birlikte yürütülmesine bağlıdır. Tarikatının amacı ise söz konusu birlikteliğin gerçekleştirilerek sâlikin Hakk'a vuslatının sağlanmasıdır. Bu da nefsin

21 Muhammed el-Ca'dî *Menâkibü'l-Ezherî* adlı eserde Ezherî'nin Fas'a gittiğini ifade etmişse de Ezherî'nin eserlerinde ve mektuplarında böyle bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ca'dî'nin *Menâkibü'l-Ezherî*'de zikrettiği zâviye dışında Rahmâniyye'nin Fas'ta inşa edilen bir zaviyesinin olduğuna dair bilgiye de rastlanmamıştır. Dolayısıyla Ezherî'nin Fas'a gittiğini söyleyen tek kişi Ca'dî'dir. Tüm bu veriler Ezherî'nin Fas'a seyahat etmiş olma ihtimalini zayıf kılmaktadır. bk. Ezherî, "Menâkibü'l-Ezherî Li'-Şeyh Ca'dî", 247.

22 Ezherî, "Menâkibü'l-Ezherî Li'-Şeyh Ca'dî", 246.

23 Ezherî, *Şerhu kütuhu: kavli şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 43-44.

24 Gökteş, "Halvetiyye'nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları", 152.

25 bk. Mustafa b. Abdurrahman b. Ahmed Başterzî, *el-Minehü'r-Rabbâniyye fî beyâni'l-manzûmeti'r-Rahmâniyye* (Cezâir: Hizânetu'l-mahtûtât, ts.), 9; Hifnâvî, *Ta'rîfu'l-halef bi ricâlî's-selef*, 451.

kibir, riyâ, hırs, cimrilik ve kıskançlık gibi suflî duygulardan arındırılıp onların yerine Rahmâniyye tarikatının usulleri olan tövbe, mücâhede, hüzn, dua, havf, recâ, vera', takva, zühd, sabır, şükür, kanaat, tevekkül gibi ulvî vasıfların kazanılmasıyla gerçekleşebilir.²⁶ Rahmâniyye tarikatının erkânlarına da değinen Ezherî, bunların az yemek, az konuşmak, uzlet ve seher vaktinde yapılan ibadet olduğunu belirtmiştir. Ezherî, irşat faaliyetlerinde, mektuplarında, sohbetlerinde ve kaleme aldığı eserlerinde bu hususların yanı sıra Halvetiyye tarikatının ilkelerini ele almış, intisap ve telkîn usûlü, seyr u sülûkun mertebeleri, zikrin âdâpları, kabz-bast, şeyh ve müridin özellikleri gibi tasavvufî konular üzerinde durmuştur.²⁷

Ezherî'nin kurduğu Rahmâniyye tarikatının seyr u sülûk, halvet, zikir gibi başlıca uygulamaları Halvetiyye'ye dayandığından temel uygulamaları benzerlik arz etmektedir. Rahmâniyye, Halvetiyye tarikatının ana çizgilerinden sapmadan varlığını devam ettirmiştir.²⁸ Rahmâniyye'de zikir uygulaması günlük ve haftalık olmak üzere iki yöne ayrılmaktadır. Günlük zikir uygulaması, kelime-i tevhidin veya lafz-ı celâlin, cehrî olarak sallanarak²⁹ halka şeklinde vecd ve cezbe hâline (İstilâm) varıncaya kadar tekrarlanması şeklinde yapılmaktadır. Bu zikir çeşidi, müridin manevî gelişimine katkı sağlayan önemli bir uygulama olarak ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda Ezherî, zikir esnasında başın sağa ve sola çevirmenin hikmetine değinmiş, kelime-i tevhid zikrine başlarken başın sağa döndürülmesinin Allah ile sâlik arasında perde olan mâsivânın bertaraf edilmesi, başın sola doğru çevrilmesinin ise Allah'ın vahdaniyetinin sol tarafta bulunan kalbe isbat edilmesi anlamına geldiğini vurgulamıştır.³⁰ Büyük zikir olarak ifade edilen haftalık zikir ise Hz. Peygamber'e (s.a.v.)

26 Ezherî zikredilen prensipleri Rahmâniyye tarikatının usullerinden kabul etmekte ve eserinde bunları detaylı bir şekilde izah etmektedir. Bk. Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rîfâvî*, 65-81; Macide el-Kâsimî, "Usûlu't-terbeviyye li't-tarîkati'r-Rahmâniyye", 194-195; Kâsimî, *et-Tarîkatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 244.

27 Ezherî tarikatın erkânlarını ve söz konusu diğer tasavvufî görüşlerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. bk. Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rîfâvî*, 28-29, 81-103; Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (3. 5. 8. 10. ve 13.Defter), 39-59, 82-89, 105-108.

28 M.T. Hütsema ve diğerleri, *Dâiratü'l-Maârifü'l-İslâmiyye*, thk. İbrahim Zeki Hurşid vd. (By.: Merkezi's-şârikati li'l-ibdâi'l-fikrî,1998), 16/5133; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfî*, 1/506-507; D.S. Margolouth, "Rahmâniyye, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/606.

29 Allah'ın Doksan dokuz isminden faydalanmanın ancak sallanarak zikir çekmeye bağlı olduğunu vurgulayan Ezherî, zikir esnasında hareket etmenin önemini açıklar. bk. Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (2. Defter), 37.

30 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (2. Defter), 34-36.

salavat getirmekten ibarettir. Hayat boyunca icra edilen bu zikre, perşembe günü ikindiden sonra başlanarak cuma günü ikindi vaktine kadar devam edilir. Cuma günü ikindi vaktinden perşembe günü ikindi vaktine kadar getirilen kelime-i şehâdet zikri ise bir başka zikir çeşididir. Tarikatta zikir usûlü Halvetîlikte olduğu gibi Ezherî'nin halifesi Ali b. İsa 'ya vasiyet ettiği³¹ “*Lâ İlâhe İllallâh, Allah, Hu, Hakkun, Hayyun, Kayyûmun, Kahhârûn*” şeklindedir.³² Tarikatta yaygın bir şekilde icra edilen bir diğer zikir ise sabah namazından sonra kırk kez “*Yâ Hayyu Yâ Kayyûm Lâ İlâhe İllâ Ente birahmetike esteğîsu*”, yüz kere de “*Sübhanallahi ve bihamdihi sübhanallahi'l-azîm esteğfirullah*” çekmektir. Tarikatta vird Allah'a sığınma (istiâze), istiğfar, kelime-i şehâdet getirme, Fatıha sûresi ve bazı duaların okunmasıyla da gerçekleşir. Diğer taraftan müridin gece gündüz Allah'ı sürekli zikrederek anması, sünnet-i seniyyeye uyması tarikatin usullerinden kabul edilmiştir.³³ Ezherî zikrin kalpten şek ve şüpheleri söküp attığını, Allah'a vuslatı gerçekleştirmenin yegâne yolu olduğunu ifade ettikten sonra hakiki zikrin şartlarının ise halvete girmek, zikir meclislerine devam etmek, şeyhin ziyaretini aksatmamak ve oruç tutmak olduğunu aktarmaktadır.³⁴

Ezherî'nin yürüttüğü faaliyetler meyvesini vermiş, bölgedeki şöhretinin artmasıyla zâviyesi, müritlerin ve ilim talebelerinin rağbet göstermeye başladığı önemli ilim merkezlerinden biri olmuştur. Genişleyen etki alanı ve artan nüfuzundan dolayı bazı fakihlerin rahatsızlıklarını dillendirerek aleyhinde propagandaya başlamaları, Ezherî'nin huzurunun kaçmasına neden olmuştur. Bu durum tasavvuf tarihinde görülen fukahâ ve sûfiler arasındaki çekişmenin bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Ezherî, yaşadığı baskılardan dolayı hizmet alanını değiştirmeye karar vererek faaliyetlerini başkent Cezayir'e bağlı Hâmme bölgesine taşımıştır. Yeni faaliyet alanına yerleşip Hâmme zâviyesini inşa ettikten sonra şöhreti

31 Ezherî'nin müritlerine şeriat ve tarikat icazetine dair vasiyeti, vird telkîninin ifade edilişi ve tam metni için bk. Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/175-177; Abdulkaki Miftâh, *Advânun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 65-69.

32 Ezherî Bû Kabreyn, “Defterü'd-defâtir”, (1. Defter), 32-33; Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 20; Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 1/507-508; Kavas, “Rahmâniyye”, 34/418. Halvetiyye'nin zikir usulü için bk. Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, 430-432), 1/344b.

33 Ezherî Bû Kabreyn, “Defterü'd-defâtir”, (10. Defter), 82-89; Rahmâniyye'nin diğer zikir ve vird usulleri için bkz. Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 1/508- 4/174; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsar*, 245; Kavas, “Rahmâniyye”, 34/418.

34 Ezherî Bû Kabreyn, “Defterü'd-defâtir”, (4. ve 6. Defter), 40-46.

daha da artmış, tedris ve tebliğ faaliyetlerine devam etmiştir. Bir zaman sonra fukâhânın ona karşı olumsuz tavırları tekerrür etmiş, zındıklıkla itham edilerek halk ona karşı kıskırtılmıştır. Hatta câmisini ve evini bile yıktıklarını dile getirmiştir.³⁵ Dönemin Cezayir Mâlikî müftüsü Ali b. Emîn başkanlığında 1785 yılında kurulan mahkemede hakkındaki bütün suçlamalardan beraat etse de daha önceki faaliyet yeri olan Curcura'daki Âyt İsmail zâviyesine dönme kararı almıştır.³⁶ Bazı araştırmacılar Ezherî'nin ikinci defa yer değiştirmesinin temel nedenini, Murabıtların şeyhin giderek artan nüfuzundan duydukları kıskançlığa bağlamışlardır. Nitekim kırsal kesimde yetişen ve günden güne etkisini artıran bir tarikat şeyhinin şehir kültüründe büyüyen kişilerin otoritesini sarsma kaygısı Murabıtların ona olan baskılarını arttırmıştır. Bu nedenle Ezherî'nin Âyt İsmail'e döndüğü ifade edilmiştir.³⁷ Hayatının sonuna kadar tedrisatını devam ettiren Ezherî, birçok öğrenci ve halife yetiştirmiştir. Hilâfet icazeti verdiği zatlar arasında Ali b. İsa el-Mağribî (ö. 1252/1836) Abdurrahman b. Ahmed Baştarzî (ö. 1221/1806) ve Muhammed b. Ahmed b. Azzûz el-Burcî (ö. 1233/1818) gibi zatlar bulunmaktadır. Vefatından önce de yerine halifesi Ali b. İsa el-Mağribî'yi tayin etmiştir.³⁸ Faaliyetlerine devam ederken 1208/1793 yılında vefat etmiş ve Ayt İsmail'deki kendi zaviyesine defnedilmiştir.³⁹ Naaşı daha sonra Hâmme'ye taşındığından "iki kabir sahibi" anlamına gelen "bû kabreyn" lakabıyla isimlendirildiği aktarılmıştır.⁴⁰

35 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (16. Defter), 115.

36 M.T. Hûtsema vd., *Dâiratü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*, 16/5133-5134; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/140; Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 158; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 230.

37 Abdurrahman Türkî, "Neş'etu't-turuki's-sûfiyye bi'l-Cezâir dirâsetun târihiyyetun", *el-Multeka'd-duvelî'l-hâdi aşar: et-Tasavvufî'l-İslâm ve't-tehaddiyâtü'l-muâsara* (Edrâr: el-Câmiatu'l-fikriyye, 2008), 555; Nureddin Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn ve't-turuki's-sûfiyye ve târihu'l-alâkati beynehumâ* (B.y.: Dâru'l-envâr li'n-neşr, 2016), 85-86.

38 Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 86.

39 Hıfânâvî, *Ta'rîfu'l-halef bi ricâli's-selef*, 453; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/140; Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 158; Abdulmun'im Kâsimî, "ez-Zâviyetu'r-Rahmâniyye ve eseruha fi'l-vehdeti'l-Meğâribiyye", 141-142.

40 Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 163; Cemil M. Ebû'n-Nasr, *Modern Dünyada Sufî Tecrübe Ticaniyye Tarikatı Örneği*, çev. Kadir Özköse (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 27-28.

1.1. Eserleri

Ezherî, devam ettirdiği tedrisat ve tebliğ faaliyetlerinin yanı sıra irşat amaçlı mektuplar yazmış ve tasavvufî eserler kaleme almıştır. Genellikle yazma halinde olan eserleri, tespit edilebildiği kadarıyla şu şekildedir:

Defterü'd-defâtir: *Tayyü'l-enfûs* ismi ile de bilinen bu eser Ezherî'nin müritlerine gönderdiği mektuplarının toplandığı kitabıdır. Rahmâniyye tarikatının genel öğretilerini belirtmek adına kaleme aldığı bu eserinde zikir ve halvet âdâpları, nefis tezkiyesi, nefsin mertebeleri fenâ ve diğer makamlar ile ilgili konulara yer vermiştir. Seyr u sülûkun merhaleleri, tarikat âdâbı, zikir, halvet gibi konular içeren bu eserde Ezherî'nin nasihatleri de yer almaktadır. Ayrıca Halvetiyye tarikatına yapılan itirazlara ve eleştirilere verilen cevaplar da kitabın konuları arasındadır. Ezherî bu eserini 1199/1785 yılında kaleme almıştır.⁴¹

Risâletü feteha'l-bâbe 'annî: *Zelzeletü'n-nüfûs* veya *Zelzeletü'l-enfûs* adıyla da bilinen bu eser⁴² yirmi beş bölümden müteşekkil olup⁴³ halvetin âdâbı, şartları, yapılış şekli, sonuç ve tesirleri ile ilgilidir. Ezherî'nin Sudan'ın Dârfûr bölgesinde halvette iken yaşadığı manevî hallerini, üzerine inan vâridâtı, müşâhedelerini ve mükâşefelerini içeren eseridir. Halvette iken yaşadığı tüm halleri kaleme aldığını ifade etmiştir. Risâlenin birinci kısmı Şeyh Mustafa Bekrî'nin *Hidâyetü'l-ahbâb fî mâ li'l-halveti min şurûtin ve âdâb* kitabından alıntıdır. Eser Dîyaüddin b. Halil Kâsimî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.⁴⁴

Şerhun 'alâ'r-rifâvî: Abdullah b. Abdullah Rîfârî'nin *Matla'ün Kûtuhu Kavli* adlı manzumesine yazdığı şerhtir. Tarikatın usûl ve erkânlarını, müridin âdâplarını, hırka, yedi esmâ zikri gibi konuları ihtiva eder.⁴⁵ Ezherî, bu eserinde tarikat silsilesine de yer vermiştir.⁴⁶ 1172/1758 yılında kaleme

41 bk. Muhammed b. Abdurrahman Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", thk. Dîyaüddin b. Halil Kâsimî Hasenî, *Mecmû'û'r-resâilî'r-Rahmâniyye* (Cezayir: Dâru'l-Halil, ts.).

42 Ezherî söz konusu esere çok itibar etmesinden farklı isimlerle de anmıştır. Onlardan bazıları şunlardır: el-*Halvetü'l-kabriyye*, *Halvetü 'Arefe*, *Halvetü burûkü'l-cemel*, *Halvetü'z-zelzele*, *Alâmetü fethi'l-basirati'n-nâfîze*, *Leyletü ibtidâi keşfi'l-hicâb*. bk. Ezherî Bû Kabreyn, "Feteha'l-bâbe 'annî", 193-228.

43 el-Ca'dî, Ezherî'nin Mısır'a dönüş yolunda bu eseri kaleme aldığını bildirmektedir. bk. Ezherî, "Menâkibü'l-Ezherî Li'ş-Şeyh Ca'dî", 247.

44 bk. Muhammed b. Abdurrahman Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", 191- 237- 241.

45 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", 9.

46 Ezherî, *Şerhu kûtuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 43.

aldığı bu eser, Macide Kâsimî tarafından 2015 yılında tahkiki tamamlanmış ve Dâru'l-Halil tarafından yayımlanmıştır.

Yukarıda zikredilen eserlerine ek olarak Ezherî'nin mektuplarında zikrettiği *Şerhun alâ lâmiyeti'l-akâid* ve Mâliki fıkhı üzerine yazdığı *Şerhü lâmiyeti'z-zekkâk* adlarını taşıyan iki eserinin daha olduğu bilinmekte ise de bunların kayıp oldukları ifade edilmektedir.⁴⁷

2. Rahmâniyye Tarikatı'nın Cezayir'de Yayılması

Günümüzde Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı kapsayan ve Kuzey Afrika olarak bilinen Mağrib topraklarında tasavvufun başlangıç tarihini kesin bir şekilde tespit etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte el-Mağribu'l-evsat (Orta Mağrib) olarak bilinen Cezayir'de tasavvufun temellerinin İslâm'ın ilk yıllarında atıldığı söylenebilir. Öyle ki hicrî ilk iki asırda İslâm dünyasında belirginleşmeye başlayan zühd hareketi Cezayir'de de hissedilmeye başlanmıştır. Tasavvuf düşünce sistemi ve onun kurumsal yapısı kabul edilen tarikatların varlığı ise hicrî altıncı ve yedinci asra dayanmaktadır. Cezayir'in tasavvuf düşüncesinde hem Doğu'nun hem de Batı'nın derûnî birikimi mezc edilmiş, zaman içerisinde evrensel boyut kazanarak ülke sınırlarını aşmıştır. Günümüzde ise ülke topraklarındaki tarikat sayısı kırktan fazladır.⁴⁸

Rahmâniyye tarikatının âdâp, erkân ve usulleri, kurucusu Muhammed b. Abdurrahman Ezherî tarafından oluşturulmuştur.⁴⁹ Tarikat adını Ezherî'nin vefatından sonra babasına nispetle Rahmâniyye adını almıştır. Rahmâniyye tarikatı 18. asırda Ezherî'nin gayret ve çabaları ile ülkedeki faaliyetlerine başlamışsa da asıl etkisinin ortaya çıkması 19. asra tekabül etmektedir. Bu tarikat, Ezherî'nin öğrencileri ve onların da kurduğu zaviyeler vasıtasıyla Cezayir, Tunus ve Sudan'da yayılma imkânı bulmuş,

47 Muhammed b. Abdurrahman Ezherî'nin eserlerinin akademik tarzda ele alınıp tasavvufî anlayışının incelenmesi başka bir çalışmanın konusu olacağından görüşlerine tam olarak yer verilmemiştir.

48 Tahir Bunabi, et-*Tasavvufi'l-Cezair hilale'l-karneyn 6 ve 7 el-Hicriyyeyn/ 12 ve 13 el-Miladiyyeyn* (Ayn Melile: Daru'l-hüda li't-tibâati ve'n-neşr, 2004), 10-11, Kadir Özköse, *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019), 41-43; Zaîm Hinşelâvî, "Cezayir Tarihinde Tasavvuf", çev. Dilaver Güner, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 221-225.

49 Rahmâniyye tarikatının usulleri ve erkânları için bk. Muhammed b. Abdurrahman Ezherî Bû Kabreyn, "Defterüd-defâtir"; Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, thk. Mâcide Kâsimî el-Hasenî (Cezayir: Dâru'l-Halil, 2015).

ülkenin dinî, askeri ve sosyo-kültürel alanlarında nüfuzunu arttırmıştır.⁵⁰ Ticâniyye tarikatının kurucusu Ahmed Tîcânî'nin (ö. 1230/1815) de kendisinden Halvetîlik icazetini aldığına dair bilgiler,⁵¹ onun şöhretinin yayıldığıнын göstergesi olarak kabul edilmiş, bu asırda Cezayir topraklarında en fazla yayılan tarikat olduğu belirtilmiştir.⁵²

Ezherî'nin hoşgörü ve tevazu çerçevesinde otuz beş yıl boyunca yürüttüğü tedris ve tebliğ faaliyetlerinden sonra manevi mirasını devam ettiren halife ve müritleri, onun öğretileri doğrultusunda tarikatın bayraktarlığını üstlenmiş, Kuzey ve Batı Afrika'nın birliği ve vahdeti için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Bu durum Cezayir'de birçok kimsenin Rahmâniyye tarikatını benimseyip bu tarikata intisap etmesine vesile olmuş, ülkenin birçok bölgesinde varlık göstermesinin önünü açmıştır. Ezherî'nin Ehl-i beytten olup dinî ve tasavvufî yönünün çok güçlü olması, Ezher'de uzun süre kalması ve Rahmaniyye'nin katılıktan uzak, herkes tarafından uygulanabilen ilkelere sahip olması gibi hususlar, tarikatın kısa zamanda bu denli yayılmasında etkin rol oynayan başlıca faktörler arasındadır.⁵³

Ezherî, halife ve müritlerine irşat mahiyetli gönderdiği mektuplarında şeriat-tarikat ve hakikat prensiplerinin Allah'a ulaştırılan yegâne unsurlar olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda şeriatı, Müslüman bireyin bilmesi gereken zaruri bilgiler şeklinde tarif etmiştir. Tarikatı huzur makamı, hakikati ise şeriat ve tarikatın doğal sonucu olarak değerlendirmiş ve onu müşâhede makamı ile izah etmiştir.⁵⁴ Diğer taraftan şeriat ve hakikat arasındaki ilişkiye değinen Ezherî, hakikatin Lâ İlâhe İllallah, şeriatın ise Muhammedun Resûlullah olduğunu vurgulaması, söz konusu iki olgunun birbirinden ayrılmaz iki unsur olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁵ Ezherî diğer bir ifadesinde ise şeriat, tarikat ve hakikat olgularının bir bütünün parçası olduklarını izah ederken süt metaforunu kullanmış; şeriatı süte, tarikatı yoğurda, hakikati ise öz olan yağa (kaymak) benzetmiştir.

50 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 64.

51 Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 1/507; Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 159.

52 Şurûk Belhâc, *ed-Devru's-sekâfi li't-tarikati'r-Rahmâniyye fî muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fıransî* (Sekra: Midânu'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 2019), 17.

53 Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 246-247. Kâsimî, "ez-Zâviyetü'r-Rahmâniyye ve eseruha fî'l-vehdeti'l-Meğâribiyye", 144-147.

54 Ezherî, *Şerhu kâtuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvi*, 33, 36.

55 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (9. Defter), 78; Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 76.

Yağın, süt ve yoğurt işlemlerinden geçmesinin gerektiği gibi hakikate ulaşmanın da şeriat ve tarikat çizgisinden geçmeye bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶ Kur'ân ve sünnet temelli bir misyona sahip olan tarikatın İslâmî prensiplerin hayata geçirilmesinde önemli bir rol üstlendiği kanaatine sahip olan Ezherî; şer'î ilimlerin tahsili, salih amel ve sağlam inancın tesisini gibi hususları tarikatın önemli ana hedefleri arasında zikretmiştir.⁵⁷ Diğer taraftan sûfî düşünceye, sosyal, siyasi ve pedagojik açıdan farklı bakış açıları kazandırarak yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Bu durum, Rahmâniyye'yi diğer tarikatlardan ayıran husus olarak değerlendirilmiştir. Tarikat silsilelerinin babadan oğula geçişine karşı çıkmış, diline ve ırkına bakmaksızın liyakat sistemine özen göstermiştir. Nitekim Mağribî Ali b. İsa'yı kendisinden sonra postnişin olarak tayin etmesi, bu ilkenin Ezherî'nin salt teorik bir kanaati olmadığını aksine bütüncül bir şekilde benimseyerek pratik olarak da hayata geçirdiğini açıkça göstermektedir. Ezherî mensubu olduğu tarikatını Bekriyye-Halvetiyye şeklinde isimlendirmiş, tarikatında zikir usulü açısından isim vermeden Halvetiyye dışındaki diğer tarikatlardan ayrı bir metot geliştirdiğini ifade ettiği görülmüştür. Diğer tarikatların sâlike zikir telkinlerinde Kelime-i tevhid, Allah ve Hû ifadeleri ile iktifa ettiklerini, kendisinin ise bunların dışında Hakk Hakk, Hayy Hayy, Kayyûm Kayyûm, Kakhâr Kakhâr ifadelerini de eklediğini vurgulamıştır.⁵⁸ Rahmâniyye'nin bir diğer özelliği tebliğ faaliyetlerinin yanı sıra eğitim sistemine verdiği önemdir. Zira tekke ve zaviyelerinde postnişinlik görevini deruhte eden zatlar şer'î ilimlerin okutulmasına hassasiyet göstermiş, tekkeler aynı zamanda medrese tedrisatının yürütüldüğü merkezler olmuştur. Sosyal hizmetler alanında da geri planda durmayan Rahmâniyye'ye bağlı tekkeler; ihtiyaç sahibi aileler, yetimler, yolda kalmışlar için bir sığınak görevi görmüştür. Aile ve vatan birliğinin ve bütünlüğünün özellikle dış tesirlerden korunmasına gayret göstermiştir. Rahmâniyye zaviyelerinde ve müntesiplerinde görülen bir

56 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (23. Defter), 160; Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 26.

57 Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 65-81; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 243, 250.

58 Ezherî Bû Kabreyn, "Defterü'd-defâtir", (23. Defter), 184-185; Ezherî, *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*, 23.

diğer özellik, ortak aklın egemenlik kılınmasıdır. Sosyal meselelerde ortak alınan kararlara herkesin saygı göstermesi prensip haline gelmiştir.⁵⁹

Daha önce işaret edildiği gibi Rahmâniyye'nin 19. asrın sonlarında Cezayir'in en yaygın tarikatı olduğu ifade edilmektedir.⁶⁰ Zira 1849 yılında yapılan araştırmada toplam müritlerin sayısının yarısı Rahmâniyye'ye mensup olduğu,⁶¹ 1882'deki araştırmada ise Rahmâniyye üyelerinin 96161 kişiye ulaştığı ve zâviye sayısının ise 220 civarında olduğu kaydedilmiştir. 1892/1897 yılında yapılan istatistiksel araştırmalar, Rahmânîler'in 160.000 civarında mürit ve 177 zaviye ile ülkede en fazla zaviye ve müntesibe sahip olan yapı olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum Cezayir genelindeki toplam zaviyelerin % 50'sine, toplam mürit sayısının da % 32'sine tekabül etmektedir.⁶²

Rahmâniyye tarikatının Hâmme, Âyt İsmail, Sadûk, Burc, Evlâdu Celâl ve Hınka gibi önde gelen bazı zâviyeleri,⁶³ Cezayir'in dinî, kültürel ve özellikle de siyasi ve bağımsızlık tarihinin şekillenmesinde büyük roller oynamışlardır. Osmanlı Devleti'nin Afrika kıtasında askeri ve siyasi gücünün zayıflaması batılı devletlerin iştahını kabartmış, özellikle Kuzey Afrika başta olmak üzere birçok ülkeye sömürge hareketi başlatmışlardır. Sömürgeyle mücadelede ülkedeki insan kaynakları ve imkânlarıyla yetinmek zorunda kalan Cezayirliler, genellikle tarikatların tekke ve zaviyelerinde örgütlenerek ülke genelinde büyük bir direniş göstermişlerdir. İşgalin başladığı 1830 yılından bağımsızlığın ilan edildiği 20. asrın sonlarına kadar genel anlamda sûfiler özelde de Rahmâniyye müntesipleri, direnişin ana omurgasını oluşturmuşlardır. Rahmâniyye tarikatı, dinî ve mânevi nüfuzunu kullanarak halkı organize etmeyi başarmış, ülkenin bağımsızlığı için cihad hareketi başlatmıştır. Tarikatın önde gelen şahsiyetleri, 19. asrın sonlarında silahlı direniş hareketinin liderliğini

59 Musa İsmail, "Şeyh Mustafa Başterzî min hilâli kitâbihi el-Mineü'r-Rabbâniyye fî şerhi'l-mezûmeti'r-Rahmâniyye", *es-Sekâfeti'l-İslâmîyye* 13 (2015), 137-138.

60 Belhâc, *ed-Devru's-sekâfi li't-tarikati'r-Rahmâniyye fî muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî*, 17.

61 Hevâriye Bukây, "Devru't-tarikati'r-Rahmâniyye fî'l-mukâvemeti's-Şa'biyye bi'l-Cenûbi's-Şarkiyi'l-Cezâiri", *Mecelletü'l-bâhis fî'l-ülûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 5/1 (2014), 3.

62 Akabî, *et-Turuku's-süfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 158; Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 83; Şâbü Büşra-Şâbü Meryem, *ez-Zevâyâ ve't-turuku's-süfiyye ve devruhâ fî muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî bi'l-Cezâir hilâle'l-karni'l-işrin* (Cezayir: Kulliyetü'l-ülûmi'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyye, 2020), 42; Sa'dullah, *Târihi'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/178.

63 Bukây, "Devru't-tarikati'r-Rahmâniyye fî'l-mukâvemeti's-Şa'biyye bi'l-Cenûbi's-Şarkiyi'l-Cezâiri", 3.

üstlenmişlerdir. Bu doğrultuda bazen bağımsız bir şekilde direniş göstermiş, bazen de Kadiri şeyhi olan Emîr Abdülkâdir liderliğinde başka tarikata tabi olarak bağımsızlık mücadelesi vermişlerdir.⁶⁴ Fransız güçleri, sayıları 200.000'i bulan⁶⁵ Rahmâniyye tarikatı müntesiplerini, kendilerine tehdit olarak değerlendirerek tarikatın etki alanlarını daraltmaya çalışmıştır. Bu durum birçok medrese ve zaviyenin Fransız askerlerince kuşatılarak kapatılmasına, yıkılmasına, şeyhlerinin tehdit edilmesine, ev hapsine veya zorunlu göçe tabi tutulmalarına neden olmuştur.⁶⁶ Dahası tüm insanî sınırları ve ahlâkî değerleri aşarak toplu soykırımlar dahi gerçekleştirmişlerdir.⁶⁷ Bağımsızlık mücadelesinin başlangıcından itibaren Fransız sömürgeciliğine karşı yapılan direniş mücadelelerinin yönetimi sevk ve idaresi zaviyelerden yapılmıştır. Direniş mücadelesi bağlamında mücahitlere lojistik desteklerin sağlandığı, onlara silah ve ilaçların toplandığı ana merkezler olan zaviyeler, üstlendikleri dinî, sosyal ve askeri misyonlarından dolayı Cezayir tarihinde ayrı bir öneme sahip olmuştur.⁶⁸

Sömürgeyle mücadelede üstlendiği etkin rol sayesinde Cezayir tarihinde oldukça önemli etkilere sahip olan Rahmâniyye'nin tüm baskı ve kısıtlama girişimlerine rağmen Cezayir genelinde pek çok zaviyesi kurulmuştur. Ezherî'nin halifeleri ve öğrencilerinin buldukları yerlerde ana zaviyenin ilke ve prensiplerine bağlı kalarak müstakil zaviyelerini kurdukları, bir yandan tedris diğer yandan da tebliğ faaliyetleri yaptıkları görülmektedir. Bu anlamda Rahmâniyye'nin önde gelen bazı postnişinlerine ve kurdukları zaviyelerine, dinî ve askeri faaliyetlerine değinmek, tarikatın yayılma süreci ile bölgedeki sosyo-kültürel ve siyasi hayata dair etkileri hakkında fikir verecektir.

64 Zurârî Şemsuddîn, "Devru'z-zâviyeti'r-Rahmâniyye fî muhârebeti'l-isti'mârî'l-Fransî fî'l-Cezayir min 1830 ilâ bidâyâti'l-karnî'l-işrîn", *Mecelletü'l-mukaddeme li'd-dirâsâti'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 6/2 (2021), 559-556.

65 Zurârî, "Devru'z-zâviyeti'r-Rahmâniyye fî muhârebeti'l-isti'mârî'l-Fransî fî'l-Cezayir", 563.

66 İsmail, "Şeyh Mustafa Başterzî min hilâli kitâbihi el-Mineü'r-Rabbâniyye", 138-139; Abbas Kehûl, *Zevâyâ'z-zibyâni'l-Azzûziyye Merceiyyetü ilmin ve cihâd* (Cezayir: Dâru Ali b. Zeyd li't-tibâati ve'n-neşr, 2013), 66.

67 Zurârî, "Devru'z-zâviyeti'r-Rahmâniyye fî muhârebeti'l-isti'mârî'l-Fransî fî'l-Cezayir min 1830 ilâ bidâyâti'l-karnî'l-işrîn", 559.

68 Kâsimî, *et-Tarikâtü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 478.

3. Rahmaniyye Zâviyeleri

Osmanlı Devleti, Cezayir genelinde medrese, kütüphane, mescid ve zâviyelerin inşasında büyük emekler vermiş, ayakta kalabilmeleri, bakım ve genel giderleri ile öğrencilerin ibate ve iâşesi için vakıflar kurmuştur. Bu durum ülkenin özellikle zâviyeler açısından zengin olmasını sağlamıştır. Zâviyeler sosyal müesseseler olmalarının yanında inşa edildikleri bölgenin ilmî, dinî ve kültürel alanlarında oldukça etkin rol oynayan yapılarıdır. Cezayir genelindeki zâviyeler, dinî ve sosyal aktivitelerinin yanı sıra tedrisatın yoğun işlendiği eğitim kurumların başında gelmektedir.⁶⁹ Sûfiler, irşat faaliyetlerinin verimini arttırmak adına buldukları yerlerde bir tekke/zâviye inşa ederek dinî öğretilerin yanı sıra mensubu oldukları tarikatın âdâp ve erkânlarını yayma gayreti göstermişlerdir.

Rahmâniyye zaviyelerinin genellikle Cezayir'in orta bölgeleri, doğusu ve güneyinin yanı sıra Tunus'ta da yayıldığı tespit edilmiştir.⁷⁰ 2008 yılında Cezayir Din İşleri Müdürlüğü'nce yapılan araştırmada sadece Celfe şehrinde 32 olan toplam zaviyelerin 27'sinin Rahmâniyye tarikatına ait olduğunun tespit edilmesi,⁷¹ ülke genelinin bir özeti şeklinde değerlendirilmiştir. Tarikata bağlı zâviyeler, küçük ve büyük şeklinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Küçük zâviyeler, daha yerel ve daha dar çapta olup genellikle mürşidin ya evinin bir bölümünden ya da müstakil küçük bir yapıdan ibarettir. Büyük zaviyeler ise daha geniş alanlarda, genellikle bir tarikatın merkezi olarak hizmet veren ve daha fazla müride sahip olan yapılarıdır. 40.000 civarında müride sahip Vâdi'l-Osmâniyye zâviyesi, 10.000 müritlik Kostantîne ve yaklaşık 50.000 müride sahip Hâmil zaviyesi, büyük zaviyelere örnek gösterilen yapılarıdır.⁷² Çalışmanın konusunu teşkil eden Rahmâniyye tarikatı ve zâviyeleri de Cezâyir tasavvufunun gelişmesinde önemli yapıların başında gelmektedir. Tarikatın kurulduğu ana

69 Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 1/225-231, 262.

70 Farklı istatistiksel veriler için bk. Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikatî'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 81;

Ebû Lehye, *Cem'îyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 87; Zurârî, "Devru'z-zâviyeti'r-Rahmâniyye fi muhârebeti'l-isti'mârî'l-Fransî fi'l-Cezayir min 1830 ilâ bidâyâti'l-karni'l-işrîn", 563; Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 157.

71 Diğer zaviyeler için bk. Süüd Emîne, "Zevâyâ't-tarikati'r-Rahmâniyye fi'l-Celfe ve devruhâ'd-dinî ve'l-ictimâi", *Mecelletü't-türâs* 2/3 (Kasım 2012) 44.

72 Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 244.

merkez konumundaki Âyt İsmail zâviyesi ele alındıktan sonra tarikatın önde gelen bazı zaviyelerine de değinilecektir.

3.1. Âyt İsmail Zaviyesi: Ezherî'nin Curcura'da kurduğu bu yapı, Rahmâniyye tarikatının ilk zâviyesidir. Ezherî, burada faaliyetlerine başladıktan sonra öğrenci ve müritlerinin sayısı artmış, bu durum kısa bir zamanda ününün Cezayir'de yayılmasını sağlamıştır. Ezherî, kuruluşundan itibaren on altı yıl boyunca Âyt İsmail'deki zâviyesinden ayrılmamış, beldesini mürit ve öğrencilerin merkezi konumuna getirmiştir. Tedris ve tasavvufî eğitim sistemini kurduktan sonra Mustegânim, Belîde, Mediyye, Tunus ve Trablus gibi yerlerde bulunan müritleri ile buluşmak ve irşat vazifesini gerçekleştirmek için bazı seyahatlere başlamıştır. Bu seyahatler ününün yayılmasını ve tarikatının genişlemesini biraz daha arttırmıştır. Bu yapı, Ezherî'den sonraki süreçte Rahmâniyye'nin merkez zâviyesi olarak kabul edilmiştir.⁷³ Ezherî, zâviyede tasavvufî eğitimin yanında ilmî tedrisatı önceliklerini arasına alarak, tekke-medrese faaliyetlerini birlikte hayata geçirmiştir. Toplumun eğitim durumuyla ilgili bütüncül bir yaklaşımı benimseyen Ezherî, kadınların eğitime özen gösterilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşım zaviyenin önemli özellikleri arasında yer almıştır. Halvetiyye'nin Cezayir'deki ilk temsilcisi kabul edilen Ezherî, Halvetiyye'nin âdâp, erkân ve usullerinin ülke geneline yayılmasını sağlamıştır. Üstlendiği misyon ve verdiği hizmetlerinden dolayı Âyt İsmail Zâviyesi'nin Curcura bölgesinde kendisinden önce kurulan birçok zaviyeyi geride bıraktığı ifade edilmiştir.⁷⁴ Curcura bölgesinde uzun yıllar hizmet eden Ezherî, kendisinden sonra Âyt İsmail zâviyesi postnişinliğine geçecek kişinin öğrencisi Ali b. İsa el-Mağribî olacağına dair bir belgeyi vefatından önce yazmış ve bu durumu herkese ilan etmiştir. Aynı zamanda şeyhinin damadı olan Ali b. İsa vefatına kadar, ana zâviyede kırk üç sene boyunca postnişinlik yapmıştır. Merkezi zaviyede tarikatın ilkelerine bağlı bir şekilde faaliyetlerini yürütmüştür. Onun döneminde Fransız güçlerinin zaviyenin bulunduğu bölgeye

73 Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 85-86; Abdulmun'im Kâsimî "ez-Zâviyetu'r-Rahmâniyye ve eseruha fi'l-vehdeti'l-Meğâribiyye", 141; Kavas, "Rahmâniyye", 34/418.

74 Belhâc, *ed-Devru's-sekâfi li't-tarîkati'r-Rahmâniyye fi muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî*, 17-18; Mustafa Hicâzî, "el-Bu'du'r-rûhî'l-Meğâribî min hilâli neşâti't-tarîkati'r-Rahmâniyye", *Mecelletu'l-mevâkıfli'l-buhûs ve'd-dirâsât* 19/1 (2023), 777; Kâsimî, *et-Tarîkatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usul ve'l-âsâr*, 492-493.

yaklaşmaları nedeniyle 1830 yılında Rahmâniyye taraftarları ile Emîr Abdülkâdir arasında Fransızlara karşı ilk defa güç birliği yapılmıştır. Ali b. İsa'nın vefatının ardından işgal hareketinin ve bazı sosyal hadiselerin, müritler arasında vahdet bilincinin zayıflamasına ve tarikatın durağanlaşmasına neden olduğu kaydedilmişse de⁷⁵ müritler, Ali b. İsa'dan sonra gelen önemli şahsiyetlerin önderliğinde ülke savunması fikri etrafında birleşmişlerdir. Ali b. İsa'dan sonra ana zaviyede postnişinlik görevine gelen şeyhler arasında Bel Kâsım b. Muhammed el-Mu'ânikî, Mağribli el-Hâc Beşîr (ö. 1257/1841), Şeyh Muhammed Bel Kâsım ve Şeyh Ömer yer almaktadır.⁷⁶

Tarikat liderleri müridleriyle birlikte Afrika halklarının bağımsızlık mücadelelerinde her zaman ön planda olmuşlardır.⁷⁷ Dönemin Âyt İsmail zâviyesi postnişini Şeyh Ömer, Fransızlara karşı müstakil olarak silahlı direnişi ilk başlatan kişi olduğundan tarikatın önemli isimlerinden biri kabul edilmektedir. Emrindeki 7.000 mücahitte birlikte, 45.000 teçhizatlı sömürge askerlerine karşı savaşmıştır. Yüz yüze yaşanan bu çarpışmalarda başarı sağlanamamış, alana tam anlamıyla hâkimiyeti sağlamak için her yolu deneyen Fransızlar, ülkenin dini alt yapılarına saldırmaktan da geri durmamışlardır. Bu anlamda Rahmâniyye mensuplarının direnişini kırmak adına Âyt İsmail'deki merkezi zâviyeyi ve ona bağlı medreseyi 1851'de kapatmış,⁷⁸ 1857'de yıkmış, mürit ve öğrencilere baskı uygulamış ve tarikatın postnişini Şeyh Ömer'in Tunus'a zorunlu göçüne sebebiyet vermişlerdir.⁷⁹ Şeyh Ömer'den sonra Âyt İsmail zaviyesinin şeyhlik görevi Sadûk'ta bulunan Şeyh Muhammed Emziyan b. Haddâd'a (ö. 1290/1873) geçmiş, böylelikle zaviyenin merkezi yapısı ilk defa yer

75 Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/140-142; Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 86-88.

76 Âyt İsmail'de postnişinlik görevi yapan diğer şeyhler için bk. Abdülbaki Miftâh, *Advân 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 80.

77 Kadir Özköse, "Batının Sömürge Faaliyetleri Karşısında Afrika'daki Tarikatların Varoluş Mücadelesi", *Sûfi Gelenek ve Hayat Keşkülü* 9 (2006), 18-23.

78 Bazı araştırmacılara göre Fransızlar, 1851'de kapattıkları zâviyeyi kendi denetimleri altında açmış, tarikatın prensipleri ile bağdaşmayan uygulamaları hayatı geçirmişlerdir.

79 Beşîr Bellâh, *Târihü'l-Cezâiri'l-muâsir min sene 1830 ilâ 1989* (Cezayir: Dârul-ma'rife, 2006), 1/128. Hâc Ömer, sürgün edildiği Tunus'ta Kâf zâviyesi inşa etmiştir. Bu durum, Rahmâniyye'nin Cezayir'in doğusundaki etkisini daha da artırmıştır. Geniş bilgi için bk. Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/140-145.

değiştirmiştir.⁸⁰ Tüm bu gelişmeler, tarikat mensuplarının daha fazla kenetlenmesine yol açmış ve tarikatlarının daha fazla yayılmasına olanak sağlamıştır. Rahmâniyye'ye mensup 120.000 müridin tarikata eski canlılığını kazandıran Muhammed Emziyân el-Haddâd öncülüğünde 8 Nisan 1871 yılındaki cihad hareketine iştirak etmesi⁸¹ bunun en bariz örneklerinden sayılabilir.

1871 yılında Kabyliya'da gerçekleşen ve Fransızları Cezayir'den çıkarabilecek kadar büyük ölçekli bir toplumsal olay olan Mokrani isyanı, bir yıldan fazla süren ve ülkenin üçte ikisine dağılan geniş çaplı bir harekettir. Fransız subaylarının ülkede yaydıkları ırkçılık siyaseti ve taassup politikaları, halk arasında tefrika ve insicamın kaybolmasına,⁸² dolayısıyla cihad hareketinin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmuştur. Bunun üzerine Müslümanların mal varlıkları Fransız sömürgecileri arasında pay edilmiş, birçok kişi ülkelerinden sürgün edilmiş; bir kısmı da ya idam edilmiş ya da hapsedilmiştir. Esir düşen Haddâd ise hapisanede tutsak edildikten kısa bir süre sonra 1873 yılında vefat etmiştir. 1871 tarihinden sonra Âyt İsmail zâviyesi ile ilgili kayda değer faaliyetler görülmemiştir. Ancak bu zâviyenin 2004 yılında ilim çevrelerince yenilenerek genişletildiği, ilmî toplantılara ev sahipliği yapan bir mekâna dönüştüğü, sohbet ve dini ritüellerin gerçekleştirilmeye başlandığı, kısacası eski günlerindeki canlı atmosferinin yeniden kazandırılmaya çalışıldığı belirtilmiştir.⁸³

Kurulduğu ilk günden itibaren Cezâyir'in dinî, sosyal ve siyasi hayatında önemli bir yere sahip olan bu zaviyede şeyhlik yapan şahsiyetleri gösteren tablo şu şekildedir:

80 Şeyh Ömer'den sonra zaviyenin başına Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Ca'dî geçse de müritlerin kahir ekseriyeti Sadûk'ta bulunan Muhammed Emziyan b. Haddad'a intisap etmiştir. Haddâd da 1860 yılında Ca'dî'yi Ayt İsmail'deki ana zaviyenin başına tayin etmiştir. bk. Kehûl, *Zevâyâ'z-zibyâni'l-Azzûziyye*, 64-65; Yahya Bû Azzûz, *Kifâhu'l-Cezair min hilâli'l-vesâik* (Cezair: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-kutub, 1986), 221.

81 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarîkati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 78.

82 Hicazi Mustafa, "Devru'r-Rahmâniyyin fi sevrati 1871 bi mintakati'l-Kabâil", *Mecelletü 'Usûr* 21/1 (2022), 265- 268.

83 Kâsimî, *et-Tarîkatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 272-274, 495-496; Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarîkati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 77-82; Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfî*, 4/145, 168; Beşir Bellâh, *Târîhü'l-Cezâiri'l-muâsir*, 1/202-203; Hayat Tabti, "Devru't-tarîkati'r-Rahmaniyye fi mukâvemeti'l-ihtilâli'l-Fransî mukâvemetu'l-mukrânî ve'l-Haddâd enmüzece", *Mecelletü târihi'l-Mağribi'l-Arabî* 8/2 (2022), 32-33.

Ayt İsmail Zaviyesi Şeyhleri

Şeyh	Başlangıç	Bitiş
Muhammed b. İsmail el-Ezherî	1183/1769	1208/1793
Ali b. İsa el-Mağribî (ö.1252/ 1836)	1208/1793	1252/1836
Bel Kâsım b. Hafız Muhammed el-Muâtikî	1252/1836	1252/1836
Hac Beşir el-Mağribî (ö. 1257/1841)	1253/1837	1257/1841
Muhammed Nayet 'Anan b. Belkasım	1257/1841	1257/1841
Şeyh Ömer	1258/1842	1267/1851
Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Ca'dî (ö.1864)	1273/1857	
Muhammed Emziyan b. Haddad (ö. 1290/1873)	1273/1857	1290/187384

3. 2. Kostantîne Zâviyesi (Kolu): Bu zaviyenin kurucusu Abdurrahman b. Ahmed Baştêrzî'dir. Başkent Cezayir'de dünyaya gelmiştir. Edebî ve şer'î ilimleri tahsil etikten sonra şeyhinin rahle-i tedrisatında yetişmiş, seyr u sülûk eğitimini onun gözetiminde bitirerek tarikat icazetini almıştır. Aynı zamanda velûd bir yazar olan Baştêrzî, Rahmâniyye tarikatının âdâp, erkân ve usûlüne dair '*Umdetü'l-mürîd fi beyâni't-tarîka*, tevhid ilmi ile ilgili toplamda kırk beş meseleyi bir araya getirdiği *Gunyetü'l-mürîd fi şerhi kelimati't-tevhîd* ile *el-Manzûmetü'r-Rahmâniyye fi'l-esbâbi's-şer'iyyeti'l-mutallika bi't-tarîkati'r-Rahmâniyye (el-Halvetiyye)* gibi eserleri kaleme almıştır. Söz konusu bu manzûme tarikat silsilesini, İslâm, iman ve ihsan kavramlarını ele aldıktan sonra müridin âdâpları ve tasavvuf yolunun özellikleri gibi konuları ihtiva etmektedir. Daha sonra oğlu Mustafa Baştêrzî tarafından *el-Minehü'r-Rabbâniyye fi şerhi'l-manzûmeti'r-Rahmâniyye* ismi ile şerh edilmiştir.⁸⁵Rahmâniyye'nin önemli simalarından kabul edilen Baştêrzî, şeyhi Ezherî tarafından ülkenin doğusundaki Kostantîne'ye irşad vazifesiyle görevlendirilmiştir. Baştêrzî bu yönüyle, Ezherî'nin hayatta iken halifelik icazeti verip Curcura dışına görevlendirdiği ilk kişi olmuştur. Burada inşa ettiği Kostantine zaviyesi, daha sonra Cezayir'in doğu ve güneyindeki kurulan zaviyelerin merkezi

84 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarîkati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 76- 83; Kâsimî, *et-Tarîkatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 492-495.

85 bk. Mustafa b. Abdurrahman b. Ahmed Baştêrzî, *el-Minehü'r-Rabbâniyye fi beyâni'l-manzûmeti'r-Rahmâniyye (Cezâir: Hizânetü'l-mahtûtât, ts.)*.

olarak görülmüş, Ezherî'nin vefatından önce inşa edilen Rahmâniyye'nin ikinci zaviyesini teşkil etmiştir.⁸⁶

Abdurrahman Baştarzî, şeyhi gibi irşat ve tedris görevlerini birlikte icra ederek zaviyenin medrese-tekke faaliyetlerinin birlikte yürütüldüğü bir külliye görevi üstlenmesini sağlamıştır.⁸⁷ Baştarzî, şeriat-tarikat arasındaki hassas dengenin korunmasına özen gösterip tasavvufu şeriat çizgisinde yürüttüğünden, fakih ve tasavvufu eleştirenler tarafından kabul görmüş, tarikat içerisindeki konumundan dolayı Rahmâniyye'nin ikinci pîri kabul edilmiştir.⁸⁸ Tarikat, zâviyeden mezun olan öğrenciler vasıtasıyla ülkenin güney ve doğu bölgeleri ile Tunus'ta nüfuzunu arttırmayı başarmıştır. Kostantîne zâviyesi, bölgenin sosyal ve dinî ihtiyaçlarına cevap veren, Cezayir'in doğusundaki en büyük ve en etkili zâviyesi sayılmıştır.⁸⁹ Şeyh Abdurrahman Baştarzî, vefatından önce zaviyenin ikinci postnişinliğine Kostantîne'de kadılık ve fetva kurulu başkanlığı yapan oğlu Şeyh Mustafa'yı⁹⁰ tayin ederek ona hilafet icazeti vermiştir.⁹¹ Şeyh Mustafa da Baştarzî ailesine mensup kişilere icazet vermiş, böylece zâviye 20. asrın başlarına kadar Baştarzî ailesi tarafından idare edilmiştir. Kostantîne zâviyesi müntesipleri, 1864-1865 tarihleri arasında direniş hareketine katılarak ülke savunmasında yer almışlardır. Rahmâniyye çizgisinden sapmayarak tarikatın usullerini olduğu gibi uygulayan Kostantîne zâviyesi postnişinleri, görevleri boyunca bölgede etkili olmayı başarmışlardır. 1897 yılındaki araştırmaya göre zaviyenin müntesiplerinin 10.000 kişiyi geçtiğini gösteren bilgiler, bu başarının bir tezahürü olarak kabul edilmiştir.⁹² Kostantîne zaviyesinde postnişinlik yapan şeyhleri ve dönemlerini gösteren tablo şu şekildedir:

86 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 101.

87 Abdalmun'im Kâsimî el-Hasenî, *A'lâmu't-tasavvufî'l-Cezâir munzu'l-bidâyet ilâ gâyeti'l-harbi'l-âlemiyyeti'l-ülâ* (Cezayir: Dârul-Halil Kâsimî, 2005), 190-191.

88 Belhâc, *ed-Devru's-sekâfi li't-tarikati'r-Rahmâniyye fi muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî*, 21.

89 Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 87-88; Hfnâvî, *Ta'rifu'l-halef bi ricâli's-selef*, 197-198.

90 Mustafa b. Abdurrahman ile ilgili yapılan çalışma için bk. Fatma Adsoy, *Mustafa b. Abdurrahman Baştarzî'nin Kitabü'l-Minahur-Rabbaniyye fi Beyâni'l-Manzûmeti'r-Rahmâniyye Adlı Eserindeki Tasavvufi Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

91 Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 101-105.

92 Sa'dullah, *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/167-168; Abdalbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 108-109; Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 91.

Kostantîne Zâviyesi Şeyhleri

Şeyh	Başlangıç	Bitiş
Abdurrahman b. Ahmed Başterzî (ö. 1221/1806)		1221/1806
Mustafa b. Abdurrahman Başterzî (ö. 1252/1836)	1221/1836	1252/1836
Şeyh Mahmud b. Abdurrahman Başterzî	1252/1836	
Şeyh Muhammed b. Mahmud b. Abdurrahman Başterzî		
Hâc Said b. Ahmed Başterzî		1329/1911
Hac Ahmed b. Muhammed b. Mahmud Başterzî	1329/1911	1335/1917
Şeyh Salih Hâve	1335/ 1917	1337/1919
Hac Muhammed Şerîf Bâşterzî	1425/200493	

3.3. Azzûziyye (Burc) Zâviyesi/Kolu: Azzûziyye zaviyesinin kurucusu Seyyid Muhammed b. Ahmed b. Azzûz el-Burc'dir. 1170/1757 yılında dünyaya gelen Burcî, Ezherî'nin yanında ilim tahsilini tamamladıktan sonra seyr u sülûk eğitimine başlamıştır. Şeyhinin vefat etmesi üzerine yarıda kalan sülûkunu Kostantîn zâviyesi şeyhi Başterzî'nin gözetiminde bitirmiş, ardından Cezayir'in güneyindeki Tûlka nahiyesine bağlı Burc kasabasına dönmüştür. Rahmâniyye'nin üçüncü zaviyesini bölgede inşa ettirdikten sonra tedris ve irşat faaliyetlerine başlamış, zamanla temsil ettiği ekol Rahmâniyye'nin Azzûziyye kolu olarak ifade edilmeye başlanmıştır.⁹⁴ Zaviyesinde toplanan mürit ve öğrencileri ile zikir ve ders halkaları tertip etmiş, sohbet meclisleri gerçekleştirmiştir. Kaleme aldığı risâlelerinde Rahmâniyye'nin prensip ve ilkelerini açıklamış, vuslatın önündeki engelleri izah etmiştir.⁹⁵ Yetiştirdiği öğrenci ve halifeleri vasıtasıyla Rahmâniyye'nin daha da geniş halk kitlesine ulaşmasını sağlamıştır. Eserleri arasında bidat ve hurafelerden uzak, sahih tasavvuf anlayışını ortaya koyduğu, sâlikin vuslata ermesinin önündeki engelleri zikrettiği *Risâletü'l-mürîd fî kavâti'l-mürîd* ve Hatîb el-Kazvî'nin belagat alanında kaleme aldığı *Telhîs* adlı eserine yazdığı şerh olan *Şerhü*

93 Abdulkaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 101-110; Ebû Lehye, *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn*, 89.

94 Abdulmun'im Kâsimî el-Hasenî, *A'lâmu't-tasavvufî'l-Cezâir*, 287-288.

95 Allah'a vuslatın önündeki engelleri saydığı kasidesi için bk. Hıfnavî, *Ta'rîfu'l-halef bi ricâli's-selef*, 478-480.

telhîsü'l-miftâh fi'l-meânî ve'l-beyân zikredilmektedir.⁹⁶ 1233/1818 yılında yakalandığı veba hastalığından kurtulamamış, doğduğu yer olan Burç'da vefat etmiştir. Muhammed b. Azzûz vefat etmeden önce Ali b. Ömer'i (ö. 1258/1842) Tûlka'da, Muhtar b. Halife'yi (ö. 1276/1862) Evlâdu Celâl'de, Sâdık b. Hâc'ı da Evrâs bölgesine irşad amaçlı görevlendirmiş, postnişin olarak ise yerine oğlu Şeyh Mustafa'yı (ö. 1282/1866) tayin etmiştir. Kurduğu zaviye kendisinden sonra Fransız sömürgeciliğine gösterdiği etkin direnişinden dolayı güneyin en güçlü birliği şeklinde bilinmişse de işgal güçlerinin olumsuz etkilerinden kurtulamamıştır. Şeyh Mustafa ise 1843-1844 yıllarında Fransızların bölgeyi işgali ve gerçekleştirdikleri mezâlimden dolayı Tunus'un Nefta bölgesine göç etmek zorunda kalmıştır. 1259/1843 yılında burada kurduğu Nefta zaviyesinin, tasavvufî eğitimin yanı sıra ilim tedrisatının tahsil edildiği bir merkez ve Fransız zulmünden kaçanların da sığınağı olduğu kaydedilmiştir. Zâviye, bir yandan ilim tahsili ve tasavvufî eğitim faaliyetlerine ev sahipliği yaparken diğer yandan da Emîr Abdülkadir'le beraber cihat hareketine katılmıştır. Söz konusu üç faaliyetin aynı anda devam ettirilmesi zaviyenin önemli özellikleri arasında kabul edilmiştir.⁹⁷ Şeyh Mustafa b. Muhammed el-Azzûz el-Burcî, Rahmâniyye tarikatının Tunus'ta yayılmasının önünü açmış, onun adına nispetle de Tunus'ta Azzûziyye şeklinde anılmaya başlanmıştır. Tarikatın silsilesi de Ali b. Ömer, babası Muhammed b. Azzûz, Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî vasıtasıyla Hifniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'ye ulaşır.⁹⁸

Azzûziyye zaviyesinden ayrılan Şeyh Mustafa'nın yerine Şeyh Ali b. Osman geçmiştir. Bu değişimle birlikte faaliyetlerinde artış gözlemlenen Burç zâviyesi, medrese ve kütüphane işlevi gördüğü gibi garip ve miskinlerin barındığı, ihtiyaçlarının giderildiği bir sosyal merkez halini almıştır. Ali b. Osman, Rahmâniyye tarikatına girmek isteyenlere, ismin

96 bk. Abdulmun'im Kâsimî el-Hasenî, *A'lâmu't-tasavvufî'l-Cezâir*, 289; Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 238-244.

97 Abdurrahman b. Hâc b. Ali b. Osman, *ed-Durrü'l-meknûz fi hayâti seyyidey Ali b. Ömer ve seyyidi b. Azzûz* (Kostantın: Matbaatu'n-necâh, ts.), 2-9; Hifnâvî, *Ta'rîfu'l-halef bi ricâlî's-selef*, 475-480; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 277-280; Adil Nuveyhid, *Mu'cemü A'lâmi'l-Cezayir min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü Neveyhid, 1980), 232.

98 Ethem Cebecioğlu, "İbn Azzûz, Mustafa b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/343.

yazılmadığı genel bir icazet örneği hazırlamıştır. İcazet; talkînin keyfiyeti, özel vakitlerde çekilecek vird ve zikirler, sabır, teslimiyet gibi konuları içermiştir. Öte yandan Rahmâniyye, Nuh'un gemisine ve Makâm-ı İbrahim'e benzetilerek müntesiplerinin güvende olacakları ve kurtuluşa erecekleri umut edilmiştir. Azzûziyye zâviyesi, Cezayir'in güney kesimlerinde tarikatın güçlü bir şekilde intişarını sağlamıştır. Nitekim Ali b. Ömer, Abdülhafız el-Hunkî (ö. 1896) ve Muhtâr el-Celâlî gibi zatların kurdukları zaviyeler de Azzûziyye zaviyesinin birer şubesi olmuştur. Tüm bu gelişmeler, Azzûziyye'nin Rahmâniyye tarikatının ana zâviyesi şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur.⁹⁹ Azzûziyye zaviyesinde postnişinlik yapan şeyhler ve dönemleri aşağıdaki tabloda görülmektedir:

Azzûziyye Zaviyesinin Postnişinleri

Şeyhler	Başlangıç	Bitiş
Muhammed b. Ahmed b. Azzûz el-Burcî (ö. 1233/1818)		1233/1818
Ali b. Ömer et-Tûlkî (ö. 1258/1842)	1233/1818	1258/1842
Mustafa b. Muhammed b. Azzûz	1233/1818	1282/1866
Ali b. Osman		
Şeyh Muhammed Mekki b. Mustafa Si Muhammed b. Azzûz (ö. 1334/ 1916) ¹⁰⁰		1334/ 1916

3.4. Hâmil Zâviyesi/Kolu: Cezayir'in orta kesimlerinde yer alan Hâmil bölgesindeki zaviyenin kurucusu, Şeyh Muhammed b. Ebû Kâsım b. Celîlî el-Hâmilî'dir. Şeyh Muhammed, 1239/1823 yılında Hâmidiyye'de dünyaya gelmiş, hafızlığından sonra eğitimini Zevâve'de Şeyh Ahmed'in rahle-i tedrisatında tamamlamıştır. Sülûkunu Şeyh Muhammed b. Azzûz el-Burcî'nin halifesi Muhtâr b. Halîfe el-Celâlî'nin gözetiminde bitirmiş ve kendisinden icazet almıştır. Diğer taraftan Emîr Abdülkâdir ile de irtibatı bulunduğu ondan Kâdiriyye tarikatını almış, böylece hem Rahmânî hem de Kâdirî icazetine sahip olmuştur.¹⁰¹ 1265/1849 yılında

99 Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfî*, 4/146-149, 175-176; Kâsimî, *et-Tarikatü'l-Halvetiyye-tü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*, 520-521.

100 Abdülbaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 197; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfî*, 4/146-149.

101 Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 381.

Hâmil'e dönen Şeyh Muhammed, 1280/1863 yılında inşa ettiği zâviye-sinde tasavvufî öğretilerin yanı sıra Kur'ân ve ilim tedrisatı yürütmüştür.¹⁰² Hıfnâvî *Ta'rifu'l-halef* adlı eserinde hocası Şeyh Muhammed'i, şeriat-hakikat prensiplerini birlikte icra eden ve Mâlikî mezhebine bağlı olup şerî fetvalar yayınlayan bir zat olarak tarif etmiştir. Diğer Rahmânî dervişlerinde görülen direniş örnekleri Şeyh Muhammed'de de kendini göstermiş, Haddâd'ın 1871'deki cihat çağrısına uyarak Fransızlara karşı birlikte savaşmışlardır. Geriye sigara içmenin fikhî hükmünü ele aldığı *Risâletün fî tahrîmi'd-duhân*, *Risâletün fî makâmâtî'l-enfâsî's-seb'a*¹⁰³ ve *Manzûmatü esmâi'l-hüsnâ*¹⁰⁴ gibi eserler bırakan Hâmilî, 1315/1897 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁵ Vefatından sonra kızı Zeyneb 1904 yılına, Hâc Muhammed b. Muhammed b. Belkâsım 1914 yılına kadar, 1914 yılından sonra da sırasıyla Şeyh Ebû'l-Kâsım, Seyyid Ahmed ve Şeyh Mustafa b. Hâc Muhammed zaviyenin idare ve postnişinliğini ifa etmişlerdir.¹⁰⁶ Zâviye Şeyh Mustafa zamanında en parlak dönemini geçirmiştir. Zira Şeyh Mustafa zaviyeye bir kütüphane¹⁰⁷ ve eğitim merkezi eklemiş, tedris faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Hâmil zaviyesinin en önemli ayrıcalıklı özelliklerinden biri de zaviyedeki eğitime sürecine katılan öğrencilerin ilkokuldan başlayarak yükseköğrenime kadar devam etmeleridir. Bu durum ilim adamlarının dikkatini çekmiş ve onların zâviyede tedris faaliyetleri yürütmelerine vesile olmuştur. Zâviye'ye gelerek hem tedris görevini icra etmiş hem de kurucusuna intisap etmişlerdir. Hâmil zaviyesinden mezun olanlar zâviye ile ilgili eğitim sisteminin Tunus'taki Zeytûne Üniversitesi'ndeki eğitimi aratmadığını, zaviyede aklî ve naklî ilimlerin yanında manevî eğitimin de verildiğini, bu yönüyle ülkenin ilmî gelişimine büyük katkılar sunan bir müessese olduğunu ifade etmişlerdir. Zâviyeden mezun olan öğrencilerin bir kısmı ülke geneline yayılıp halka hizmet etmeyi tercih ederken, bir kısmı da Mısır, Tunus ve Fas üniversitelerinde eğitim kariyerlerini daha

102Abdulkaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 201-203.

103Hâmilî'nin tasavvufî makamlar, nefsin yedi mertebesi ve onlara ait olan esmâ-i seb'ayı konu edinen eseridir.

104 Allah'ın isimleri ile yapılan tevessülün sırlarını aktardığı manzûmesidir. Bu manzûme daha sonra öğrencisi Abdurrahman ed-Dîsî tarafından *Fevzül-ğenâim fî şerhi virdi-Şeyh Muhammed b. Ebî'l-Kâsım* ismiyle şerh edilmiştir.

105 Hıfnâvî, *Ta'rifu'l-halef bi ricâlî's-selef*, 336-344.

106 Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 382-383.

107 Fransız sömürgecilerinin zâviyeyi yağmalamaları ve hırsızlıkları sonucunda yaklaşık 5000 cilt yazma eser barındıran bu kütüphaneden günümüze ancak 200 civarı eser ulaşabilmiştir. bk. Akabî, *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir*, 384.

ileri bir seviyeye taşıdıktan sonra ülkelerine geri dönmeyi yeğlemişlerdir. Tüm bu gelişmeler Rahmâniyye'nin Cezayir'in orta ve batı kesimlerinde daha fazla tanınmasını ve müntesiplerinin artmasını sağlamıştır. Diğer taraftan Hâmil zâviyesi, Fransız ihtilaline karşı direniş gösteren sembol yapıların en önemlilerinden biri sayılmıştır. İhtilal döneminde bir yandan eğitim ve tedris görevlerini sekteye uğratmadan devam ettirmiş, bir yandan da direniş hareketinin koordinasyonunda önemli rol oynayarak komutanların toplantılarına ev sahipliği yapmış, direnişçilere lojistik destek sağlayan bir merkez ve direnişe mücâhid gönderen bir üs görevi üstlenmiştir. Cezayir'in bağımsızlığına kavuşmasına kadar devam eden bu durum, hem Cezayir halkının güven ve takdirinin kazanılmasına hem de zaviyenin hizmet alanının genişlemesine olanak sağlamıştır.¹⁰⁸ Hâmil zaviyesinin şeyhleri ve dönemleri aşağıdaki tabloda görülmektedir:

Hâmil Zâviyesi Şeyhleri

Şeyh	Başlangıç Tarihi	Bitiş Tarihi
Muhammed b. Ebî'l-Kâsım el-Hâmîlî (1315/1897)	1863	1897
Zeyneb Bintu Muhammed el-Kâsimiyye (ö. 1905)	1897	1904
Muhammed b. Hâc Muhammed el-Kâsimî (ö. 1913)	1904	1913
Muhtâr b. Muhammed el-Kâsimî	1913	1915
Şeyh Ebû'l-Kâsım b. Muhammed el-Kâsimî ö. 1927	1915	1927
Ahmed b. Muhammed el-Kâsimî ö. 1928	1927	1928
Mustafa b. Muhammed el-Kâsimî b. Hâc Muhammed ö. 1970	1928	1970
Hasan b. Muhammed el-Kâsimî b. Hâc Muhammed ö. 1987	1970	1987
Halil b. Mustafa el-Kâsimî b. Muhammed ö. 1994	1987	1994
Muhammed Me'mûn b. Mustafa el-Kâsimî b. Muhammed	1994	2017/109

Rahmâniyye postnişinleri Cezayir'in birçok bölgesinde faaliyetlerini yürütmüş, ülkenin dört bir yanında kurdukları zâviyeler ile tarikatın yayılmasını sağlamışlardır. Tek tek bütün zâviyeleri incelemek çalışmanın

108 Abdulkaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 206-209.

109 Anonim, *Ta'rîfu't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye ve'z-Zâviyeti'l-Kâsimiyye*, (Cezayir: Dâru'l-Halîlî'l-Kâsimî lî'n-neşri ve't-tevzi', 2009), (Erişim 22.03.2024).

sınırlarını aşacağından zâviyelerin kurulduğu bölge, bölgedeki yayılma mahalleri ve ortalama mürit sayısını gösteren (ulaşan son istatikselle göre) bir tablo ile yetinilecektir.

1906 yılında yayımlanan istatikselle göre Cezayir'in farklı bölgelerinde Rahmaniyye'nin zâviye ve mürid sayısı şu şekildedir:¹¹⁰

Bölge	Zâviye Sayısı	Mürid Sayısı
Vâdi'l-Osmâniyye	40	40.000
Kostantîn	8	10.000
Tülka	17	16.000
Hâmil	29	43.000
Âkbû	42	9000
Nefta (Tunus)	15	13.000
Avrâs	3	2000
Toplam	154	133500

1955 yılına ait verilere göre Rahmâniyye tarikâtının Cezayir'deki zâviye ve mürid sayısı şu şekildedir¹¹¹:

Bölge	Zâviye Sayısı	Mürid Sayısı	Zâviye ve Müridlerin Dağılımı
Cezayir (Başkent)	2	16000	Curcura, Hâme
Hâmil	29	45000	Kabâil, ülkenin orta, güney ve doğu tarafları
Avrâs	4	11000	'Aynu'l-beydâ', Harûb, 'Ayn Kasr, Evlâdu'l-ebiyad
Bicâye	28	3000	Sadûk, Sûmâm, Vâdi Mursî, Ceycel
Batı Cezayir		1500	Tilimsân, 'Ammî Musa, Teyâret.
Kostantîn	2	1000	
Mesîle	3	2000	El-Mesîle, Duvâru Vâdi Mansûr, Duvâru 'Abdî Kabâle
Tülka	1	5000	Zâviyetü Ali b. Ömer el-Osmâniyye, (Ülkenin güney ve doğusundaki zâviyelerin merkezi.)
Evlâdu Celâl	3	25000	Zâviyetü'l-muhtâriyye, 'Ayn Fâris, 'Ayn seyyidi Makûk, 'Aynu'l-'Ulâk.
Celfe	3 (2008 yılında 27'e ulaşmıştır.)	30000	Büyük çoğunluğu Hâmil zaviyesine bağlıdır.
Vâdiî Sevf	1	20000	Zâviyetü Seyyidi Sâlim
'Înâbe	9	3000	'Înâbe, el-Kâle, İdveğ

110 Abdulkaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 273; Sa'dullah, *Târihü'l-Cezâyiri's-sekâfi*, 4/178.

111 Abdulkaki Miftâh, *Advâun 'Alâ't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*, 277-281; Hamid Nakrûş, "et-Turuku's-sûfiyye fî'l-muctemei'l-Cezairî ve edvâruha fî irsâi kıyemi't-tesâmuhi ve rûhi'l-intimâi: et-Tarikatu'r-Rahmâniyye Enmuzecen", *el-Mavsûatu'l-ibdâiyye*, 1/2 (2021).

Sonuç

Cezayir'de hâkim olan tasavvuf düşünce sistemi hicri ilk asırda bir zühud hareketi şeklinde ortaya çıkmıştır. Cezayir'in coğrafi konumu itibarıyla hem Doğu'nun hem de Batı'nın manevi atmosferinden beslenmesi, tasavvufi anlayışın ülkenin geneline yayılmasında etkili olmuştur. Sayıları kırkı aşan tarikatların faaliyetlerine devam etmeleri, ülkedeki tasavvuf anlayışının hız kesmeden günümüze kadar geldiğinin bir göstergesidir.

Cezayir'deki tasavvuf anlayışını temsil eden tarikatlardan biri de Rahmâniyye olmuştur. 18. asrın ortalarında Muhammed b. Abdurrahman el-Gaştulî el-Ezherî tarafından kurulan bu tarikat, Halvetiyye-Şabâniyye kolunun Cezayir'deki ilk şubesi konumundadır. Ezherî, zaviyesinde irşat faaliyetleri ile tedris görevini birlikte yürüterek şeriat-tarikat çizgisinden ayrılmamaya gayret göstermiş, bu durum ülkenin saygın âlim ve sûfîleri arasında girmesine vesile olmuştur. Yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Rahmâniyye, Cezayir'in 19. asırdaki en etkili ve en büyük tarikatı olmayı başarmıştır. Pratikte bazı küçük farklı uygulamalar dışında Rahmâniyye tarikatının erkân ve usullerini şubesi olduğu Halvetiyye tarikatından aldığı görülmüştür.

Rahmâniyye'yi ön planda tutan bir diğer husus sahip olduğu zaviyelerdir. Rahmânî dervişlerin irşat amaçlı buldukları bölgelerde inşa ettikleri bu yapılar, ülkenin dinî, ilmi sosyo-kültürel hatta askeri alanlarında da etkin rol oynamışlardır. Tarikatın usullerinin öğretildiği manevi merkezler olmalarının yanı sıra kütüphaneleri ve eğitim sistemleriyle de dikkat çekmişlerdir. Ezherî'den sonra Başterzî, Azzûziyye ve Burciyye gibi tarikatın önde gelen kolları ve onlara bağlı diğer yapılarda yürütülen faaliyetler neticesinde Rahmâniyye'nin ülkenin birçok bölgesine yayıldığı tespit edilmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda 19. asırda en fazla zaviye ve mürit sayısına sahip olan yapının Rahmâniyye olduğu tespit edilmiştir. Bu sayının 250.000 civarında olduğuna dair veriler bu kanaati güçlendirmektedir.

Rahmâniyye tarikatının müntesipleri, bir buçuk asır boyunca devam eden Fransızların Cezayir'i işgal sürecinde eğitim faaliyetlerinden taviz vermeden emperyal güçlere karşı direniş göstermişlerdir. Bu bağlamda bazen bağımsız bir direniş hareketi görünümü sergileyerek bazen de başka liderlerle güç birliği yaparak kolektif bir şekilde mücadeleye katkı sağlamışlardır. Rahmâniyye'ye bağlı dervişler mücadeleleri esnasında



zaviyeleri etkin bir biçimde kullanmışlardır. Bu açıdan zâviyeler savaş sırasında hem lojistik desteğin sağlandığı hem de birer askeri üs gibi önemli icraatların gerçekleştirildiği dervişlerin ana harekât noktaları olmuştur. Rahmânîler özelindeki tüm bu veriler, sufilerin yaşadıkları coğrafyalarda gelişen olaylara kayıtsız kalmadıklarını, sömürge güçlerine karşı sergiledikleri direniş ve mücadelelerle ülkelerinin dinî ve sosyo-kültürel yapısını da korumaya çalıştıklarını ortaya koymaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akabi, Salahuddîn Müeyyed. *et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezayir târihuhâ ve neşâtuhâ*. Beyrut: Dâru'l-burâk, 2002.
- Anonim: *Ta'rîfu't-tarikati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye ve'z-Zâviyeti'l-Kâsimiyye*. Cezayir: Dâru'l-Halîlî'l-Kâsimî li'n-neşri ve't-tevzi', 2009. Erişim 22.03.2024. (https://darekhalil.blogspot.com/2009/03/blog-post_23.html).
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 535-563.
- Bâşterzî, Mustafa b. Abdurrahman b. Ahmed. *el-Minehü'r-Rabbâniyye fi beyâni'l-manzûmeti'r-Rahmâniyye*. Cezâir: Hizânetu'l-mahtûtât, ts.
- Belhâc, Şurûk. *ed-Devru's-sekâfi li't-tarikati'r-Rahmâniyye fi muvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî*. Sekra: Mîdânu'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye, 2019.
- Bellâh, Beşir. *Târihü'l-Cezâiri'l-muâsır min sene 1830 ilâ 1989*. Cezayir: Dâru'l-ma'rife, 2006.
- Bin Osman, Abdurrahman b. Hâc b. Ali. *ed-Durriü'l-meknûz fi hayâti seyyidey Ali b. Ömer ve seyyidi b. Azzûz*. Kostantîn: Matbaatu'n-necâh, ts.
- Bû Azzûz, Yahya. *Kifâhu'l-Cezair min hilâli'l-vesâik*. Cezair: el-Müessetü'l-vataniyye li'l-kutub, 1986.
- Bukây, Hevâriye. "Devru't-tarikati'r-Rahmâniyye fi'l-mukâvemeti's-Şa'biyye bi'l-Cenûbi's-Şarkiyi'l-Cezâiri". *Mecelletü'l-bâhis fi'l-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 5/1 (2014), 8-15.
- Bunabî, Tahir. *et-Tasavvuf fi'l-Cezair hilale'l-karneyn 6 ve 7 el-Hicriyyeyn 12 ve 13 el-Miladiyyeyn*. Ayn Melile: Daru'l-hüda li't-tibâati ve'n-neşr, 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. "İbn Azzûz, Mustafa b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 19/343. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Ceyhan, Semih. "Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Mısır Şubesi: Ahmed es-Sâvî ve Sâviyye Tarikatı". *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu*. 262. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2022.
- Demirdaş, Öncel. *Halvetiyye Tarikatı'nın Anadolu'daki Bir Şubesi Çerkeşliyye*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2023.
- Ebû Lehye, Nureddin. *Cem'iyyetu'l-ulemâi'l-müslimîn ve't-turuki's-sûfiyye ve târihu'l-alâkati beynehumâ*. B.y.: Dâru'l-envâr li'n-neşr, 2016.
- Ebü'n-Nasr, Cemil M. *Modern Dünyada Sufi Tecrübe Ticaniyye Tarikatı Örneği*. çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Emîne, Suûd. "Zevâyâ't-tarikati'r-Rahmâniyye fi'l-Celfe ve devruhâ'd-dîni ve'l-ictimâî". *Mecelletü't-türâs* 2/3 (Kasım 2012), 31-49.
- Ezherî, Muhammed b. Abdurrahman Bû Kabreyn. "Defterü'd-defâtir". thk. Diyâ' b. Halil Kâsimî Hasenî. *Mecmû'ur-resâili'r-Rahmâniyye*. 12-189. Cezayir: Dâru'l-Halil, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Abdurrahman. "Menâkibü'l-Ezherî Li's-Şeyh Ca'dî". thk. Diyâ' b. Halil Kâsimî Hasenî. *Mecmû'ur-resâili'r-Rahmâniyye*. 243-254. Cezayir: Dâru'l-Halil, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Abdurrahman Bû Kabreyn. "Feteha'l-bâbe 'annî". thk. Diyâ' b. Halil Kâsimî Hasenî. *Mecmû'ur-resâili'r-Rahmâniyye*. 190-242. Cezayir: Dâru'l-Halil, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Abdurrahman. *Şerhu kütuhu kavli: Şerhun 'alâ'r-Rifâvî*. thk. Mâcîde Kâsimî Hasenî. Cezayir: Dâru'l-Halil, 2015.

- Fuâdî, Ömer. *Hz. Pîr Şâbân-ı Velî Menkıbeleri*. haz. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2011.
- Göktaş, Vahit. "Halvetiyye'nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/26 (2011), 133-160.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn. *Tibyânü Vesâilî'l-hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 430-432, 1a-391b.
- Hıfînâvî, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *Ta'rîfu'l-halefbi ricâlî's-selef*. Cezayir: Matbaatu pîr Fûftâne, 1906.
- Hınşelâvî, Zaîm. "Cezayir Tarihinde Tasavvuf". çev. Dilaver Güreer. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 221-235.
- Hicâzî, Mustafa. "el-Bu'du'r-rûhî'l-Meğâribî min hilâli neşâti't-tarîkati'r-Rahmâniyye". *Mecelletü'l-mevâkifî'l-buhûs ve'd-dirâsât* 19/1 (2023), 772-791.
- Hicazi, Mustafa. "Devru'r-Rahmâniyyin fi sevrati 1871 bi muntakati'l-Kabâil". *Mecelletü 'Usûr* 21/1 (2022), 251-287.
- Hûtsema M.T. vd. *Dâiratü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*. thk. İbrahim Zeki Hurşîd vd. 32 Cilt. B.y.: Merkezi-ş-şârikati li'l-ibdâi'l-fikrî, 1998.
- İsmail, Musa. "Şeyh Mustafa Başterzî min hilâli kitâbihi el-Mineü'r-Rabbâniyye fi şerhi'l-mezûmeti'r-Rahmâniyye". *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye* 3 (2015), 137-163.
- Kara, Kerim. "Karabaş Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 24/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kâsimî, Abdulmun'im el-Hasenî. "ez-Zâviyetü'r-Rahmâniyye ve eseruha fî'l-vehdeti'l-Meğâribiyye". *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye* 5/9 (Haziran 2006), 139-157.
- Kâsimî, Abdulmun'im el-Hasenî. *A'lâmu't-tasavvufî'l-Cezâir munzu'l-bidâyât ilâ gâyeti'l-harbi'l-âlemiyyeti'l-ülâ*. Cezayir: Dâru'l-Halîl Kâsimî, 2005.
- Kâsimî, Abdulmun'im el-Hasenî. *et-Tarîkatü'l-Halvetiyyetü'r-Rahmâniyye: el-Usûl ve'l-âsâr*. Cezayir: Câmîatu'l-Cezâyir, 2009.
- Kâsimî, Mâcîde. "Usûlu't-terbeviyye li't-tarîkati'r-Rahmâniyye". *Mecelletü'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 4 (2012), 193-216.
- Kavas, Ahmet. "Rahmâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 34/418. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kehûl, Abbas. *Zevâyâ'z-zibyâni'l-Azzûziyye merceiyyetü ilmin ve cihâd*. Cezayir: Dâru Ali b. Zeyd li't-tibâati ve'n-neşr, 2013.
- Margolouth, D.S. "Rahmâniyye". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/605-607. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Miftâh, Abdülbaki. *Advâun 'Alâ't-tarîkati'r-Rahmâniyyeti'l-Halvetiyye*. thk. Muhammed Me'mûn Mustafa el-Kâsimî. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- Nakrûş, Hâmid. "et-Turuku's-sûfiyye fî'l-muctemei'l-Cezairî ve edvâruhâ fî irsâi kıyemi't-tesâmuhu ve rûhî'l-intimî: et-Tarîkatu'r-Rahmâniyye Enmûzecen". *el-Mavsûatu'l-ibdâiyye* 1/2 (2021), 39-69.
- Nuveyhid, Adil. *Mu'cemü A'lâmi'l-Cezayir min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Neveyhid, 1980.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özköse, Kadir. *Endülüs ve Afrika'da Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019.

- Özköse, Kadir. "Batının Sömürge Faaliyetleri Karşısında Afrika'daki Tarikatların Varoluş Mücadelesi". *Sûfî Gelenek ve Hayat Keşkül* 9 (2006).
- Sa'dullah, Ebû'l-Kâsım. *Târîhü'l-Cezâyiri's-sekâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1954.
- Şâbû Büşra-Şâbû Meryem. *ez-Zevâyâ ve't-turuku's-sûfiyye ve devruhâ fi müvâceheti'l-isti'mâri'l-Fransî bi'l-Cezâir hilâle'l-karni'l-işrîn*. Cezayir: Kulliyetu'l-ulûmi'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyye, 2020.
- Şemsuddîn, Zurârî. "Devru'z-zâviyeti'r-Rahmâniyye fi muhârebeti'l-isti'mâri'l-Fransî fi'l-Cezayir min 1830 ilâ bidâyâti'l-karni'l-işrîn". *Mecelletü'l-mukaddeme li'd-dirâsâti'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 6/2 (2021), 559-578.
- Tabtı, Hayat. "Devru't-tarikati'r-Rahmaniyye fi mukâvemeti'l-ihtilâli'l-Fransî mukâvemetu'l-mukrânî ve'l-Haddâd enmûzecen. *Mecelletü târihi'l-Mağribi'l-Arabî* 8/2 (2022), 25-39.
- Tatçı, Mustafa. "Şâbâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 38/211-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Türkî, Abdurrahman. "Neş'etu't-turuki's-sûfiyye bi'l-Cezâir dirâsetun târihiyyetun". *el-Multeka'd-duvelî'l-hâdi aşar: et-Tasavvuf fi'l-İslâm ve't-tehaddiyâtu'l-muâsara*. 547-562. Edrâr: el-Câmiatu'l-fikriyye, 2008.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Sufiler Devlet ve Ulema*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2007.
- Yücer, Hür Mahmut. *XIX. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.



Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî'de Tasavvufî Bir Terbiye Metodu Olarak Nazar: Bakmak, Yakmak, Yıkmak ve Yapmak

*Nazar as a Sufi Training Method in Dîvân-i Hulûsî-i Dârendevî:
Seeing, Burning, Destroying, and Building*

Dr. Öğr. Üyesi

Hamit Demir

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, Türkiye / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
<https://orcid.0000-0002-5930-0249>

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/04f81fm77>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ağustos / 13 August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / 17 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1532718>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited* (Hamit Demir).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Hamit Demir, "Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî'de Tasavvufî Bir Terbiye Metodu Olarak Nazar: Bakmak, Yakmak, Yıkmak ve Yapmak", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 35-58.

Öz

Tasavvufî bir terbiye metodu olarak nazar, mürşid-i kâmilin müridine bakmasından ibarettir. Söz konusu bakışı normal bakışlardan ayıran unsurlar; nazar edenle edilen arasında muhabbet doğurması, nazarla sağlanan cezbe, müriddeki psikolojik tesiri ve ahlaki dönüşüme katkısıdır. Zira sahabe tanımlarında görmenin öne çıkarılması, aşka düşmenin ve sûfi hayata yönelimin bir nazarla başladığı örnekler göz önünde bulundurulduğunda nazarın önemi ve ruhların göz maharetiyle tesir-teessürünün imkânı ortaya çıkacaktır. Bu çalışmada genellikle parapsikolojik bir vakıa olarak zarar verici etkisi ile bilinen nazarın manevi terbiye ve irşaddaki olumlu rolü konu edilmiştir. Makale son dönem sûfi şairlerden Osman Hulûsî Efendi'nin *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî* adlı eserindeki ilgili gazeller ve beyitlerle sınırlandırılmıştır. Bir sûfi şairin eserindeki nazarla ilgili beyitlere hususen eğilen bir makale yazılmadığı için bu çalışma öncü bir rol oynamaya aday olmak bakımından önemlidir. Çalışma bilimsel olarak kanıtlanamamış fakat olgusal olarak da reddedilemeyen nazarın özelliklerini ve muhataptaki etkisini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada mukayeseli metin tahlili ve şiir şerhi yöntemleri uygulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osman Hulûsî Efendi, Tasavvuf Edebiyatı, Nazar, İrşad.

Abstract

In Sufi tradition, nazar (spiritual gaze) is an essential method of training and guidance, encompassing a profound connection between the Murshid-i Kamil (perfect spiritual guide) and the disciple. This gaze is not limited to a physical act of looking; it is a transformative force that can “see,” “burn,” “destroy,” and “build” the spiritual state of the disciple. These stages symbolize the journey of the soul through purification and reconstruction. “Seeing” refers to recognition and connection; “burning” represents the melting of the ego through love and attraction (jazbah); “destroying” implies eradicating negative traits and attachments; and “building” signifies the formation of moral and spiritual virtues. This study examines the concept of nazar as presented in *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî* by Osman Hulûsî Efendi, a prominent late-period Sufi poet. By focusing on the poetic expressions in the Divân, the transformative stages of nazar are explored, shedding light on its role as a Sufi training method. The analysis highlights how nazar serves not only as a channel for spiritual influence but also as a means for moral and psychological refinement. Using comparative textual analysis and poem commentary, the study aims to interpret the symbolic meanings of nazar—seeing, burning, destroying, and building—within the framework of Sufi thought. It contributes to understanding the dynamic interplay between the Murshid and the disciple and its poetic reflection in Sufi literature.

Keywords: Sufism, Osman Hulusi Efendi, Sufi literature, nazar (spiritual gaze), irshad (spiritual guidance).

Giriş

Sözlükte göz duyusu olarak tanımlanan¹ nazar literatürde parapsikolojik bir vakıa olarak bakışın bilimsel yöntemlerle kanıtlanamayan fakat olgusal olarak da reddedilemeyen² tesiridir. Âyetlerde³ ve hadislerde⁴ genellikle olumsuz etkilerinin konu edilmesi, halk kültüründe de nazarın zarar verici doğası ile bilinmesine sebep olmuştur. İslâm âlimlerinin konuya dair görüşlerine bakıldığında kötü sonuçları öne çıkmakla birlikte⁵ genel anlamda ruhların göz vesilesi ile tesir ve teessürünün⁶ kabul edildiği görülmektedir.⁷ Tasavvuf tarihine bakıldığında nazarın müspet tesirine dair sözlerin ilk yüzyıllara dayandığı görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) “Bir müminin bir mümine bakması kalbin cilasıdır, ancak bir adamın bidat ehline bakması körlüğe neden olur.”⁸ sözüyle nazarın bakan yönü kadar bakılan yönüne de dikkat çekmiştir.

Bu makalede nazar; bilimsel yanı⁹ ve olumsuz yönü ile değil bilakis bir terbiye metodu olarak mütalaa edilecektir. Zira “Halk kültüründe nazarın negatif yönü yaygınlık kazansa da tasavvuf düşüncesinde nazarın

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), “Nazar”, 5/215.

2 Nazar, hâlâ açıklanmaya ve üzerinde çalışılmaya ihtiyaç duyulan bir konudur. Konu hakkında mütalaalar için bk. Hatice Acar Çınar, *Kur'an Bağlamında Kıskançlık* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 30-32; “Nazarı inkâr edenler, ancak şekil ve suret olarak inkâr ederler. Yoksa meydana gelmiş olmasını inkâr edemezler.” Detaylı mütalaalar için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikin* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 60-62.

3 Hz. Yakub'un oğullarına aynı kapıdan girmemelerini emretmesi, bir güzellik görüldüğünde maşâallah denmesini salık veren ayet, müşriklerin Hz. Peygamber'e kem nazarla bakmaları ve hasetçinin şerri, nazar bağlamında değerlendirilen ayetlerdir. İlgili ayetler için bk. Yûsuf 12/67-68; el-Kehf 18/32-44; el-Kalem 68/51-52; el-Felak 113/5.

4 Nazarın gerçek oluşu, olumsuz etkisi ve nazardan korunma yollarını anlatan hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühbeyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Tıp”, 35-36; Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musâ b. Dahnâk et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Tıp”, 15-19.

5 Örneğin Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde nazarın kötü yanlarıyla konu edildiği, sadece bir yerde iyi tesiri olabileceğinden söz edildiği görülmektedir. İlyas Çelebi, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Kasım 2024).

6 Elmalılı Hamdi Yazır, detaylı açıklamalara girmeksizin nazarın olumlu etkisine değinmektedir. Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 1992), 8/293.

7 Muharrem Kuzey, *Kur'an ve Sünnet'te Nazar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 10-12.

8 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974), 8/103.

9 Konu ile ilgili mütalaalar ve müstakil bir çalışma için bk. Celal Kırca, “Din ve Bilim Açısından Nazar”, *Diyanet Dergisi* 12/1 (1986).

pozitif etki gücü ön plana çıkmaktadır.¹⁰ Bunun bir tezahürü olarak tasavvuf istilâhında nazara uğramak, erenlerin teveccühüne mazhar olmak; nazardan düşmekse mürşid-i kâmilin teveccühünden mahrum kalmak anlamında kullanılır.¹¹ Özetle “hasetçi kem nazarıyla her şeyi imha ettiği gibi salih kişiler iyi ve güzel nazarlarıyla her şeyi ihya ederler.”¹²

Nazar, aslında her bir insan için tarif edilemez duygular doğursa da konunun mürşid ve mürid arasındaki irşad ilişkisi ekseninde, sūfî şairleri merkeze alan daha dar bir çerçevede incelenmesi gereklidir. Zira seyr u sülûk neticesinde ruhani letafet kazanan, kalbini tasfiye ve nefsini tezikiye etmiş kâmil insanların nazarları, psikolojik problemlerin çözümü ve irşad için müspet bir tesire sahiptir. Nazarın tesiri göze isnad edilse de menfi etkinin kaynağı nefis;¹³ müspet etkinin kaynağı ise ruhtur veya gönüldür.¹⁴ Dolayısıyla her gözün bakışı zahiren aynı ise de muhteva, öz ve tesir itibarıyla farklıdır.¹⁵ Osman Hulûsî Efendi bu farklılığı ve temiz bir nazara bağlanmak gerektiğini şu beyitlerde ifade etmektedir:

*Her göz nazarı ayn-ı nazardır
Ammâ güheri başka güherdir
Bir pâk-nazara bağla gönül pâyına hâk ol
Her mes'elenin müşkilinin halli bu büşkilden içindir¹⁶*

Sahâbe tanımlarında Hazreti Peygamber’i (s.a.v) iman edip görmenin¹⁷ öne çıkarılması,¹⁸ kanaatimizce gözün önemini gösteren bir kari-

10 Hatice Çubukçu, *İnsan Gözdür Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya, Görmeye Dair* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 5.

11 Abdülbaki Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), 254.

12 Muzaffer Ozak, *Envârü'l-Kulûb* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977), 2/407.

13 el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, 61.

14 Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 2/429.

15 Çubukçu, *İnsan Gözdür*, 17.

16 Nakledilen beyitler için sırasıyla bk. Osman Hulûsî Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, haz. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016), 336, 65.

17 “Sahâbî, sahâbe ve ashop kelimeleri İslâmiyet’le birlikte, Resûl-i Ekrem’i görüp ona inanan kimseler için kullanılmaya başlanmıştır.” Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Temmuz 2024).

18 Belki de iman kaydıyla beraber Rasûlullah tarafından görülmenin öne çıkarılması gerekir. Zira “Abdullah b. Ümmü Mektûm gibi âmâ bir sahâbenin varlığından hareketle de şu sonuca varmak imkânı doğmaktadır: Kıymetli olan iman ehli olup Hz. Peygamber’in bakışına muhatap olmak, onun nazârına şahit olup gamze oklarına hedef olmaktır. Bütün İslam toplumu içerisinde iman

nedir. Ayrıca aşka düşmenin ve sûfî hayata yönelimin bir nazarla başladığı örnekler, gözün önemini gösteren olgusal delillerdir. Bu meyandan olmak üzere son yüzyılda bir bakışla tasavvufî hayata yönelen ve yaşam biçimi tamamıyla değişen iki bilinen örnek, Necip Fazıl Kısakürek¹⁹ ve Amerikalı Robert Frager'dir.²⁰

Osman Hulûsî Efendi'nin de şeyhi ile çocuk yaşta ilk karşılaşması benzer bir tecrübe örneğidir. Nakledildiğine göre Hulûsî Efendi, çocuk yaşta iken Darende'ye gelen şeyhi İhramcızâde İsmail Hakkı Efendi'ye bir adresi tarif etmek üzere rehberlik etmiştir. Bu hizmete mukabil kendisine para verilmek istenince "Himmat isterim efendim." demiştir.²¹ Kendisine manevî dünyada mürşitlik yapacak olan şeyhine zâhiren rehberlik yapması ve aralarındaki münasebetin böyle başlaması kaderin ilginç tezahürlerinden ve cilve-i Rabbânî türünden bir hadisedir. Meselenin konuya taalluk eden tarafı ise şeyhi ile ilk karşılaşmasında yaşadığı cezbeyi bilahare manzum bir şekilde kaleme alan Hulûsî Efendi'nin, şeyhinin nazarını gazelinin redifi haline getirmesidir.²² Bu nazar Hulûsî Efendi adından hem tasavvuf hem de edebiyat meydanında bahsedilmesinin ilk muharrik

eden birisini yekdiğerinden ayıran şey Hz. Peygamber'in bakışıdır." bk. Alper Ay, "Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar", *İSTEM* 42 (2023), 181.

19 Kısakürek, şeyhi Abdulkâim Arvâsî ile ilk karşılaşmasında mazhar olduğu bakışı şöyle anlatır: *Bana yakan gözlerle bir kerecik baktınız / Ruhuma büyük temel çivisini çaktınız*. Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 82.

20 Frager, Muzaffer Ozak'la karşılaşmasındaki nazarın tesirini şöyle anlatır: "Muzaffer Efendimle Nisan 1980'de tanıştım. Kurduğum Ben Ötesi Psikoloji Enstitüsü, kendisini ve dervişlerini Kuzey Kaliforniya'dayken misafirimiz olmaları için davet etmişti. Bütün organizasyonu fakülteden iki kişi gerçekleştirmiş, o yüzden dervişlerden hiçbiriyle katile gelene kadar bir irtibatım olmamıştı. Tam odamda, telefonda konuşuyorken iri-yarı ve heybetli bir adam geçti kapının önünden. Adımlarını hiç yavaşlatmadan bana kapı aralığından bir nazar ederek yoluna devam etti. Onun nazarı bana değdiği anda zaman sanki durmuştu. Hakkımdaki her şeyi biliyormuş gibi geldi bana; sanki hayatımın bütün detayları ve bana ait bütün bilgiler sonsuz bir bilgisayar tarafından birkaç salise içinde okunmuş ve analiz edilmişti. İçime, beni odaya getiren ve telefon ettiren sebepleri ve her şeyin nasıl gelişeceğini bildiğine dair bir his gelmişti. İçimden bir ses şöyle dedi: 'Umarım şeyh budur, çünkü bu sadece dervişlerinden biriye kendisiyle karşılaşmaya takat getiremem!'" Robert Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 15.

21 İsmail Palakoğlu, *Gönüller Sultanı Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi* (Malatya: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004), 100; İsmail Hakkı Altuntaş, *Gavsülazam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak* (İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2009), 34.

22 *Cân alıcı gözlerinin aldı beni bir nazarı / Onmayıcı derd ü gama saldı beni bir nazarı; Gamze-i gaddâr okuna şive-i refât okuna / Hoş leb-i güftâr okuna çaldı beni bir nazarı; Dâğladî dâğlandı gönül zülfüne bağlandı gönül / Ansızın avlandı gönül buldu beni bir nazarı; Zülfünü boynuma takıp cânımı derdine yakıp / Kirpiğini süzdü bakıp deldi beni bir nazarı; Kâkül ü ebrûsu ile dîde-i*

kuvvelerindedir. Bunun dışında nazarı konu edinen müstakil bir başka gazel; feyz-i nazar, nüfûz-i nazar, kimyâ-yı nazar, pâk nazar, nazar saydı, hayret-nazar, ayn-ı nazar, nazar-ı ân, nazar-ı çeşm gibi terkipler ve nazarı konu edinen onlarca beyit *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*'de yer almaktadır.

1914-1990 yılları arasında Malatya'nın Darende ilçesinde yaşayan Nakşibendiyye meşâyihından sûfî-şair Osman Hulûsî Efendi, İhramcızâde İsmail Hakkı Toprak'ın halifesidir. *Hutbeler* ve *Mektûbât*'ının yanında şiirlerini topladığı *Dîvân*'ı vardır. Alan araştırmacılarına göre Osman Hulûsî Efendi; Türk İslam Edebiyatı geleneğinin muasır bir temsilcisi, özgün beyitler inşad eden bir şair, şiir dünyasını klasik edebiyatın kavram ve mazmunları ile kuran, İslâm kültürü ve tasavvuf mesleğine vâkıf, sanat kaygısından uzak ve hayat tarzını şiirlerine yansıtan, 20. asrın kendi türündeki dikkat çekici metinlerinden birinin sahibi olması²³ hasebiyle bu çalışmanın hareket noktası olarak seçilmiştir.

Nazar konusunda tasavvuf alanında kaleme alınmış doktora ve yüksek lisans tezi yoktur. Bununla birlikte Hatice Çubukçu tarafından Mevlânâ'nın "İnsan gözden ibarettir."²⁴ sözünden esinlenerek yazılan *İnsan Gözdür Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya, Görmeye Dair* adlı kitap, İslam ilim ve kültür mirasında nazarla ilgili kayda geçen verileri toplaması, tasnif ve tahlili ile kıymetli bir çalışmadır. Türk İslam Edebiyatı alanında ise Alper Ay'ın "Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar" ile Özlem Şahin'in "Bâkî Dîvanı'nda Gamze" adlı makaleleri²⁵ literatürdeki çalışmalardır. Kanaatimizce her bir sûfî şairin şiirlerindeki nazar konulu beyitlerin müstakil bir çalışmaya konu edilmesi alana katkı

âhûsu ile / Gamze-i câdûsu ile deldi beni bir nazarı; Gönlümü meftûn-sifât dîdemi Ceyhûn-sifât / Hulûsî Mecnûn-sifât kıldı beni bir nazarı. Ateş, Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî, 311.

23 Mustafa İsmet Uzun, "Hulûsî Efendi Divanı'na Edebi Bir Bakış", *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyum Tebliğleri* (Ankara: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları, 1997), 152; Cihan Okuyucu, "Hulûsî Efendi Dîvânı'nın İlham Kaynakları", *Uluslararası Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyumu Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2013), 402, 414, 416; Nihat Öztoprak, "Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *20. Yüzyıl Mutasavvıf Dîvân Şâiri Seyyid Osman Hulûsî Efendi Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2020), 1/36, 62, 66, 88-89; Hakan Yekbaş, "Osman Hulûsî Efendi'nin 'Olmuşam' Redifli Gazeline Şerh", *10. Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2012), 120.

24 Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahîfî (İstanbul: Timaş, 2014), 82.

25 Ay, "Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar"; Özlem Şahin, "Bâkî Dîvanı'nda Gamze", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 6/1 (Mart 2023), 170-205.

sunacaktır. Zira şair olmak için âşık olmak,²⁶ âşık olmak için bir güzelin nazarına muhatap olmak gereklidir.²⁷ Örneğin tasavvufî aşk edebiyatının önde gelen isimlerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, şair olmasını âşık olmakla âşık olmayı da bakışla şöyle ilişkilendirir: “Büyücü gözlerinin yüzünden ancak senin şairin olduk. Bir başka güzel yüzlüye âşık olamıyoruz, mazeretimiz pek büyük.”²⁸

İlahi tecellinin kendini tekrarlamaması ve sûfî tecrübenin şahsa özgü oluşundan dolayı her bir sûfî şairin tecrübelerini ve tasavvuf geleneğinde nazara dair söylenmiş şiirleri araştırma konusu yapmak, en azından bir irşad metodu olarak nazarın vuzuha kavuşmasına katkı sunacaktır.

1. Sahibine Göre Nazar Çeşitleri

Genelde sûfîlerin özelde Osman Hulûsî Efendi'nin eserlerinde Cenâb-ı Hakk'ın kuluna, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashâbına ve mürşid-i kâmilin müridine nazarı söz konusudur. Sûfîler tarafından kabul edilen *kalp*, *Allah'ın nazargâhıdır* düşüncesi²⁹ şöyle ifade edilmektedir: “Hele bi'l-hassa nazargâh-i ilâhî olan kalbin her emrâz-ı bâtınıyyeden sâlim vâdî-i eyem olmalıdır ki, o nazarın kemâlâtına mazhariyyetle Tûr-ı Sinâ-i vücûdun pârelenüp asâr-ı tecellî zuhûra gele.”³⁰ İlâhî nazar, bâtınî hastalıklardan sâlim olan kalplere tesadüf etmekte ve varlık dağını yıkmaktadır.³¹ Sâlikin

26 Hüseyin Vassâf, *Tasavvufî Şiir Şerhleri: Feyzü'l-Kemâl ve Mir'âtü'l-Kemâl*, çev. Muammer Cengiz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 23.

27 Sûfî aşk şairleri ve şiir felsefesi alanında çalışmaları bulunan Nasrullah Pürcevâdî'ye göre sevgilinin bir nazarı, âşıkta değişime, içsel ve dışsal yaşantısında yeni bir aşamaya vesile olur. Konu ile ilgili örnekler ve mütalaalar için bk. Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, çev. Hicabi Kurlangıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 171-175.

28 Mevlânâ, *Divân*, 1/408.

29 Bu fikrin tasavvuf klasiklerine yansımalarından birisi şöyledir: “Allah, müminlerin kalplerini nazarının mahalli kılmasıdır.” bk. Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, thk. Ahmed Şarbâsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998).

30 Osman Hulûsî Ateş, *Şeyh Hâmid-i Veli Minberinden Hutbeler* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016); Ayrıca konu ile ilgili beyitler de söz konusudur: *Demişlerdir gönüldür Ka'betu'llâh / Nazargâh-ı Hudâ şâzı gönüldür; Nazargâh-ı Hudâ dil hânesidir / O küntü kenz-i Hak vîrânesidir*. Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 66, 340.

31 Söz konusu yaklaşım, Ekberî geleneğin temsilcilerinden Kâşânî tarafından da dillendirilmiştir. Ona göre Allah, Hz. Musa'nın varlık dağına tecelli etmiş ve onun manevî müşâhedeye engel olan izâfî varlık dağı paramparça olmuştur. bk. Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânîyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987), 2/49; Bir sohbetinde kendisine yöneltilen “Allah, Hz. Musa'ya mı dağa mı tecelli etti?” sorusuna Hulûsî Efendi'nin

âlem-i şehâdette Hakk'ın nazarıyla yıkılan bu fânî varlığı başka bir âlemde Hakk'ın varlığı ile yapılmakta ve bekâ bulmaktadır. Bir başka deyişle nazar, sâlikin yaşadığı mahv ve isbât gibi tecrübelerin vesilesidir. Sûfî düşüncenin temelini teşkil eden kurb-i nevâfil hadisindeki “Bakan gözü olurum” ifadesinden³² hareketle sûfîlerin bazısına göre insân-ı kâmilin bakışı, Hakk'ın insân-ı kâmile³³ nazarından³⁴ ibarettir.³⁵ Buna uygun olarak nazar, Hakk'ın nazarının insani bakış yerine geçmesi şeklinde tanımlanmıştır.³⁶ Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk'ın nazarı ayrı bir başlıkta incelenmeyecek, Hz. Peygamber'in ve mürşid-i kâmilin nazarına odaklanılacaktır.

1.1. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Nazarı

Tasavvuf erbabının ittifakla belirttiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v), mürşid-i kâmil-i mükemmil ve tarikat silsilelerinin ilk halkasıdır. Dolayısıyla onun ashâbına nazarı, konumuzun ilk bölümünü teşkil etmektedir. Osman Hulûsî Efendi'ye göre Hz. Peygamber'in bakışı, ölü kalpleri diriltecek derecede etkilidir:

*Nazar kıldıkça cânlar bahşeder çeşmin Mesîhâ³⁷ tek
Ne binâdır ki mâ-zâğâ'l-basar şânında gûyâdır
Mürdeye cân verici ol nazar-ı çeşmin için
Şân-ı mâzâğâ'l-basar okudu Mevlâ gözüne³⁸*

Miraçta Allah'ın zatına yönelen Hz. Peygamber'in cennet nimetlerine karşı kayıtsızlığını anlatan *Mâ-zâğâ'l-basar* ifadesinden anlaşılacağı üzere

verdiği “Cenab-ı Allah'ın (c.c.) tecelliyatı, dağa değil, Hz. Musa (a.s.)'ya oldu. Hz. Musa (a.s.) dağa nazar edince, dağ paramparça oldu. Bunu gören Hz. Musa (a.s.) dayanamayıp bayıldı.” Palakoğlu, *Gönüller Sultanı*, 154.

32 Buhârî, “Rikak”, 38.

33 Hakk'ın insân-ı kâmilin kalbine nazar etmesiyle ilgili hususlar için bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 13/390.

34 Sûfî şairlerin beyitlerinde de sıklıkla ifade edildiği gerçek sevgilinin ve mutlak güzellik sahibinin Cenâb-ı Hakk olması bu bağlamda zikredilmelidir. Benzer mütalaalar için bk. Ay, “Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar”, 172.

35 Çubukçu, *İnsan Gözdür*, 62.

36 Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), “Nazar”, 261-262.

37 Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) Hz. İsa'yı nur ve nazarla ilişkilendirmiştir. Konu ile ilgili bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/450.

38 Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 56, 282.

beyitlerin öznesi Hz. Peygamber'dir. Peygamber nazarının tesirini ifade eden bu beyitler, Hüdhüd'ün gözlerinin keskinliği ve bakışının derinliğini, Hz. Süleyman'ın nazarına bağlamasını³⁹ hatırlatmaktadır. Attâr'a göre de peygamber nazarı, muhatbına fevkalade özellikler kazandırmaktadır. Aslında Hz. Peygamber'le cihat etmek, onunla konuşmuş olmak, namaz kılmak, yolculuğa çıkmak, uzun süre beraber olmak ve ondan hadis nakletmek gibi işler sahabe olmanın şartlarından sayılmazken mümin olarak Rasûlullah'ı görmenin öne çıkarılması, göz temasının önemini ortaya koyan hem ilmî hem olgusal bir kanıttır.

Sohbette mekân birlikteliği yapmak, sözün faydasını artırmak için nazarın olumlu tesirini kullanma imkânı sunmaktadır. Bu durumu ifade etmek için "Nazarı sana fayda vermeyenin sözü de fayda vermez." denilmektedir.⁴⁰ Öyle ki ashâbın hepsi aynı yardım çağrısına muhatap olmalarına rağmen Hz. Ömer'in malının yarısını Hz. Ebûbekir'in ise tamamını tasadduk etmesini⁴¹ Sülemî, Hz. Peygamber'in (s.a.v) nazarına muhatap oluş sıklığı ile açıklar. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) ashâbın hangisine nazarının ne kadar tesir ettiğini kontrol etmiş ve kendilerine seviyelerine uygun şeyleri emretmiştir.⁴²

Hz. Peygamber'in (s.a.v) nazarını tavsif eden müstakil bir gazelde ise nazarın, manevi terbiyedeki rolüne dair şu ifadelere yer vermektedir:

Ey kible-i ervâh tecellâ nazarındır

Ey dîde-i eşbâh mücellâ nazarındır

Kim koymadı cân râhına maksuduna yetmez

*Sâliklere mi'râc-ı muallâ nazarındır*⁴³

39 Attâr'a göre hüdhüd kuşunun keskin nazarlı oluşu, Hz. Süleyman'ın nazarına muhatap olduğu içindir. Konu ile ilgili bk. Feridüddîn Attar, *Mantık'ı't-Tayr Kuşların İlahisi*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 151.

40 Çubukçu, *İnsan Gözdür*, 50.

41 İlgili rivayet için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 16.

42 Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 10-11.

43 *Ey kible-i ervâh tecellâ nazarındır / Ey dîde-i eşbâh mücellâ nazarındır; Her demde lebin çeşmesi bin Hızr eder ihyâ / Dilber lebi enfâs-ı Mesihâ nazarındır; Kim dâmenini tutmadı esrârını bilmez / Tâliblerine srr-ı "ev ednâ" nazarındır; Zülfün tutana vashn için habl-ı metîndir / Âşıklarına Sidre vü Tûbâ nazarındır; Ey pîr-i mugân doldu deminden dem-i âlem / Her teşne düle sâki-i sahbâ nazarındır; Kim koymadı cân râhına maksuduna yetmez / Sâliklere mi'râc-ı muallâ nazarındır; Aşk ile enis oldu Hulûsî-i fakirin / Yok matlabı illâ ki temennâ nazarındır.* Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 54.

Gazelde Hz. Peygamber'in miracına dair kelimelerin varlığı ve özellikle *ey dide-i eşbâh / varlıkların göz bebeği* şeklindeki hitap, muhatabın Hz. Peygamber olduğunu gösteren argümanlardır. Zira bu teşbihe ve ilk beyitte geçen *tecellâ* ifadesine uyumlu bir şekilde Osman Hulûsî Efendi, kalbin nurunu Allah'tan mirât-ı Muhammedî vesilesiyle aldığını belirtir: "İşte insanın kalbi de böyledir. O da bizâtihî ziyâdâr değildir. O nûru mir'ât-ı Muhammedî vâsitasıyla Allâh (c.c)'tan alır."⁴⁴ Neticede Hz. Peygamber'in nazarı; manevi diriliş, marifet sırrına eriş ve seyr u sülûkteki yükseliş için kuvvetli bir müessirdir. Muhtemeldir ki Osman Hulûsî Efendi'nin bu dizeleri Hz. Peygamber'le mana aleminde mülaki olduğu bir tecrübenin dışı vurumudur.

Yukarıda nazarda asıl etki kaynağının ruh ve ilahi olduğu açıkça ifade edilmiş olmakla birlikte nazar bahsinin Hz. Peygamber'e (s.a.v) taalluk eden tarafında onun gözünün miraçta cennet nimetlerine ve âfâka uzanmamasının zikredilmesi, kanaatimizce Cenâb-ı Hakk'ı talep etmedeki kemâlini anlatmaktadır. Osman Hulûsî Efendi'nin ima ettiğine göre bu kemâl, beşere uzanan nazarın manevi ihya ediciliğinin sebebidir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber, ilahi tecelliyi yansıtan mücellâ bir ayine olarak, insanların gönül dünyalarını aydınlatan ve diriltten bir etkinin aracıdır. Peygamber nazarının diğer bir örneği ise Allah'ın (cc) dağa tecelli etmesini konu edinen ayete⁴⁵

Konunun nazar edilen tarafında ise *Kim koymadı cân râhına maksuduna yetmez* dizesi, nazara muhatap olan kişinin hazır bulunmuşluğuna işaret etmektedir. Buna göre niyetin tashih edilmediği ve nazar sahibinin talepleri yerine getirilmediği zaman, nazarla arzulan gaye gerçekleşmeyecektir. Bunun en çarpıcı delili, Hz. Peygamber (sav) gibi mürşid-i kâmil-i mükemmil ve mürşidler mürşidinin nazarına muhatap oldukları halde onun davetini duymayan ve yoluna uymayan müşrik ve kafirlerde, nazarın hiç tesir etmemesidir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in nazarı bir mümine isabet ettiğinde üzüntüyü sevince çevirmekte, muhatabına ilahi feyizle taltif etmekte ve ruhani bir letafet kazandırmaktadır. Hz. Peygamber'e hitap eden bir mesnevisinde⁴⁶ Hulûsî Efendi bu tesiri şöyle ifade etmektedir:

44 Osman Hulûsî Ateş, *Şeyh Hâmid-i Veli Minberinden Hutbeler* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016), 37. 45 el-A'râf 7/143.

46 Mesnevinin girişindeki *Ey ilm-i muhî-i Hakk'a mazhar / Ey hilm-i sûtûde-i Peygamber* beyti, muhatabın kim olduğunu açıkça göstermektedir. İlgili mesnevi için bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i*

*Bezm-i gamı eyleyip müşerref
Feyz-i nazar eyleyip mülattaf*

1.2. Mürşid-i Kâmilin Nazarı

Osman Hulûsî Efendi'ye göre mürşidin nazarı; feyz menbaı, kalp hastalıklarının şifası, Hz. İsa'nın üflediği nefes, muhabbet,⁴⁷ cezbe ve Hakk'a yakınlık vesilesi, ilim ve izzet kaynağı, üst düzey manevî tecrübelerin sebebi⁴⁸ ve aşk çerağını tutuşturan alevdir. Aynı zamanda nazar; gönül uyandıran, zâhiri berbâd eden (yıkan) ve bâtını âbâd eden (yapan) âb-ı hayattır:

*Nazarı mürdelere sundu âb-ı hayât
Lutfu tûtilere verdi kand ü nebât
Nazarında biz de berbâd görünür bâd oluruz⁴⁹*

Benzer şekilde Yûnus Emre'ye göre de gönül aynası, mürşidin nazarı ile işlevsel hale gelmektedir.⁵⁰ Özellikle aşk çerağı, bir anlık bakışla tutuşmaktadır ki klasik Türk edebiyatında da aşklar hep bir anlık nazarla başlamaktadır. Fakat nazarın faydası için sadece muhatap olmak yeterli olmayıp sâlikin hal cihetiyle nazarın tesirinden istifade etmeye hazır olması da gerekir. Mürşid-i kâmilin nazarı ciddi, samimi ve güzel ahlâk sahibi kimselere tesir etmektedir.⁵¹ Hâlid-i Bağdâdî ise nazarın tesiri için şeyhin nazarının tesirine inanmayı şart koşmaktadır: “Mürid bir kimse fâsıkların fâsığı olsa dahi mürşidinin onu Cüneyd-i Bağdâdî ve Beyâzîd-î Bistâmî makamına ulaştırabilecek bir nazarı olduğuna inanmalıdır.”⁵²

Hulûsî Efendi, şeyhi ile ilk karşılaşmasında gönül dünyasını temizlemiş, maddi karşılık gayesi olmaksızın şeyhine hizmet etmiş ve şeyhinin nazarı ile yol alacağına inanmıştır. Nazarın seyr u sülûk yolundaki bu işlevi

Dârendevî, 322.

47 “Aşğın maşuğa ilk bakışı muhabbet tohumunun ekilmesidir.” Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 173.

48 Muhabbet gönle ya gözden ya kulaktan girer. Abdullah Rûmî b. Seyyid Ahmed Eşref b. Seyyid Muhammed Süyûfî Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus* (İstanbul: Semerkand, 2013), 54.

49 Şeyhzâdeoğlu Yazma Vesikalar Arşivi, “Şiirler”, 288, 731.

50 *Mevlânâ Hüdâvendigâr bize nazar kılal / Onun görklü nazarı gönümüz aynasıdır*. Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 145.

51 Merve Güleç, “Derde Derman Bakışlar”, *Şebnem Dergisi* 144 (2017).

52 Ebül-Behâ Ziyâüddin Hâlid-i Bağdâdî, *Risâle-i Hâlidîyye ve Rabita Risâlesi*, çev. İsmailağa Telif Heyeti (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017), 78.



Hulûsî Efendi'yi nazar konusunda şeyhine rica ve Allah'a iltica eden bir yakarışa sevk etmiştir:

*Dûr eyleme bu bendeni feyz-i nazarından
Lutf eyle Hulûsî gibi bî-âra efendim
Alıp himmet bulup feyz-i nazar anın kemâlerinden
Anınla eyle [hem] sırr-ı hafîne âşinâ yâ Rab⁵³*

Hulûsî Efendi'nin, göze ve nazara bu kadar fonksiyon yüklemesi, Mevlânâ'nın "İnsan gözden ibarettir."⁵⁴ tespitinin adeta şerhi gibidir. Özellikle bu fonksiyonların, manevî terbiyeye taalluk eden hususlar olması, Osman Hulûsî Efendi'nin hem kendi seyrinde hem de müridlerini yetiştirirken *göz teması*⁵⁵ ve *nazar eğitimi metodunu*⁵⁶ benimsediğini göstermektedir. Ona göre Nakşibendiyye tarikatının temel irşad yöntemi olan sohbet, söz konusu nazara muhatap olabilmek için kurulan meclis birlikteliğidir. Şeyhin nazarının tesadüf etmesi için sohbet, tesir etmesi içinse masivadan arınmış bir müstağni bir gönül şart koşulmaktadır:

*Her varı fedâ eylemede kılmad bâhir
Feyz-i nazarı tâlibin her dem-i sohbet⁵⁷*

Hulûsî Efendi'ye göre nazarın tesirine hazırlanmak için gereken gönül temizliği ancak gözyaşı ile mümkündür. Özellikle gece-gündüz kaydı ile ağlama eyleminin sürekli olması gerektiğine işaret edildiği düşünülmektedir. Zira Hâce Ubeydullah'a göre nazarla elde edilen feyiz ve manevi mertebenin devamlılığı için gayret ve ihtimam gösterilmelidir. Aksi halde nazarın tesiri geçicidir.⁵⁸ Hulûsî Efendi, gönül temizliği yolunda sebat ve gayreti salık veren beytinde şöyle der:

*Ağlayalım gece gündüz akıdıp göz yaşını
Erişe bir nazarı dîde-i giryânımıza*

53 Mezkûr beyitler için sırasıyla bk. Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 195, 19.

54 Mevlânâ, *Mesnevî*, 82.

55 Süleyman Doğan, "Mutasavvıfların Eğitim Metodu", *Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2010), 63.

56 Kadir Özköse, *Gönülden Gönüle Akan Aşk Deryası* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2022), 287.

57 Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 23.

58 Konu ile ilgili mütalaalar için bk. Nâsîrüddîn Ubeydullâh b. Mahmûd eş-Şâşî Ahrâr, *Melfûzât*, çev. Fakirullah Yıldız (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 59.

Beyitteki göz yaşı metaforu, suyun temizleyiciliğine atıftır. Yukarıda bahsi geçen nazara muhatap olan kimsenin hazır bulunuşluluğu meselesi burada gönül dünyasının temizliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira mezkûr beytin geçtiği gazel *Ey gönül gel edelim tevbeler isyânımıza*⁵⁹ dizesi ile başlamaktadır. Yani akıtılan göz yaşı, tevbe ve pişmanlıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla göz yaşının temizlediği göz ve nedametini temizlediği gönül nazara muhatap olacaktır.

Beyitte dikkat çekici bir diğer husus ise nazarın doğrudan dîdeye / göze erişmesidir. Zira nazar etkisinin daha güçlü gerçekleşmesi için müridin, mürşidini kendisine nazar ederken görmesi;⁶⁰ yani nazarların tesadüf etmesi gerekir. Neticede mürşid-i kâmilin bakışı, müridini seyre u sülûkun nihai hedefi olan Hakk'a ulaştırır. Mürşidi bulmak için manevi bir bakış ve derin bir görüş sahibi olmak gerektiğidir. Özetle mürşid-i kâmile manevi nazarla, Hakk'a ise mürşidin nazarı ile ulaşılmaktadır:

Nazar-ı im'ân iledir yâra vusûl

*Bir nazar nazar-ı yâr iledir Hakk'a vusûl*⁶¹

2. Özelliklerine Göre Nazar Çeşitleri

Bu bölümde nazarın temel özelliklerine göre bir tasnifi ve tahlili yapılacaktır. Bölümdeki alt başlıklar nazar ve etrafında örgülenen merkez kavram ve terkiplerle şekillendirilmiştir. Nazarın temel özellikleri; göz ucuyla ve ansızın olması, muhatabında değişime vesile olması ve bilgi doğurmasıdır.

2.1. Gamze: Göz Ucuyla Bakış

Yan bakış, göz ucuyla bakış (nim-nigâh), süzgün bakış şeklinde tanımlanan gamze; kaş, göz ve kirpiklerin katıldığı bir eylemdir. Muhatabının yaraladığı için gamze; kesici, delici ve öldürücü aletlere benzetilmiştir.⁶²

59 Bahsi geçen gazel için bk. Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 259.

60 Konuyla ilgili mütalaalar için bk. Ay, "Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufî Nazar", 168.

61 Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 411.

62 Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz* (Ankara: Akçağ, 2014), 284; Mehtap Erdoğan, *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili* (İstanbul: Kitabevi, 2018), 74.

Hulûsî Efendi hançer-i gamze, gamze tîğî, gamze-i hûn-hâr, gamze oku, gamze-i gaddâr, gamze-i cellâd, gamze-i sehâr ve gamze-i câdû gibi terkipleri eserinde sıklıkla kullanmıştır.

Göz ucuyla bakmak aynı zamanda nazarın zaman ölçüleriyle ifade edilemeyecek kısa bir sürede gerçekleşmesini anlatmaktadır. *Mecnûn'u kılıp bir nazar-ı ân ile Leylâ / Pâ-beste- i sevdâ*⁶³ dizelerinde Hulûsî Efendi nazarın bir zaman birimi uzunluğuna değil *âna* tekabül ettiğini belirtmektedir. Buna uygun olarak “Sevgilinin gamzesi, tasavvuftaki *an* kavramında saklı olan bir zaman diliminde gerçekleşen yan bakıştır.”⁶⁴

Osman Hulûsî Efendi, gamze mazmunun klasik Türk şiirindeki yaygın kullanımı ile muhayyilesinde kaşları, kurulu bir yay; kirpikleri, ok; bakışın sahibini ise bir avcı gibi betimlemiştir. Bir yandan nazarın ansızın gerçekleşmesi öne çıkarılırken diğer yandan böyle bir betimleme, planlı ve kurgulanmış bir nazar fikrini de doğurmaktadır. Zira mürşid-i kâmil veya edebiyattaki ifadesiyle sevgili, belli bir maksada istinaden bakışlarına yön vermekte ve muhatabını seçmektedir:

*Kaşı kara yayı kurup
Kirpik okun durmaz atar
Kasdı nedir cân alıcı
Gamzesinin bir kemi var*⁶⁵

Alper Ay’ın tespitine göre edebiyat tarihimizde sıklıkla kullanılmasına rağmen edebiyat araştırmacılarından yalnızca Ahmet Atilla Şentürk, nazarın ilahi ve mistik yönüne işaret etmiştir.⁶⁶ Şentürk’e göre gamze, ilahî tecellilerin âşık gönlünde oluşturduğu heyecanları temsil etmektedir. Ayrıca devran ve sema ayinlerinde şeyh efendinin ortada durması, müridlerine nazar etme gayesine matuf olup gamze mazmunun tasavvufi tarafına işaret etmektedir.⁶⁷ Benzer şekilde müridlerin şeyhlerinin önünden geçerek yaptıkları selamlamalar ve şeyhin yürüyeceği yolun iki yanına dizilerek beklemeleri de nazar etme/nazara muhatap olma gayesine mebnidir.

63 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 9.

64 Şahin, “Bâkî Dîvanı’nda Gamze”, 196.

65 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 42.

66 Ay, “Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar”, 170-171.

67 Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu* (İstanbul: OSEDAM, 2021), 5/54.

2.2. Nâgâh: Nazarın Ansızın Olması

Klasik şiirimizde aşka düşüren ve söz söyleten nazarın en bilinen özelliklerinden bir tanesi, beklenmedik anda gerçekleşmesidir. Çünkü şair olmak için âşık olmak, âşık olmak için ise ansızın bir nazara uğramak gerekmektedir.⁶⁸ Hulûsî Efendi, şeyhinin nazarını anlattığı *Ansızın avlandı gönül buldu beni bir nazarı* dizelerinde nazarın beklenmedik anda gerçekleşmesini ifade etmektedir. Ayrıca *Osmân'ın gönlünü etdi âgâh / Nâgehân bir nazar-ı ehlu'llâh* beyti⁶⁹ de bu meyanda zikredilmelidir. Hulûsî Efendi'nin konu ile ilgili beyitleri nakledilenlerle sınırlı değildir. Nazarın beklenmedik anda gerçekleşmesini ifade eden nâgâh kelimesinin yer aldığı iki beyit, burada konu edilecektir. Söz konusu beyitlerin ortak özelliği av ve avcı metaforu ile örgülenmesidir. Hem bu metaforlar hem de nazarın ansızın gerçekleşmesi, müridin mürşidin nazarından kaçamayacağı imgelemektedir. Zira bir avcı, avını en beklenmedik ve savunmasız olduğu anda avlar. Mürşid-i kâmilin nazarı da hedefini şaşmaz. Özellikle *Bir gün atar da tîr-i müjgânı kasd-ı câna / Nâgâh Hulûsî cânın kurbân olur olur yâ* beytinde geçen tîr kelimesi, klasik şiirimizde kazâ kelimesi ile terkip edilmekte; tîr-i kazâ şeklinde sıklıkla kullanılmaktadır. İlgili terkinin konuya taalluk eden tarafı kulun kaderinden kaçamamasıdır. Bu imgenin anlattığı bir diğer husus ise nazar sahibi bir mürşid-i kâmile karşılaşmanın, ilahi bir takdir ve lütuf olmasıdır. Bir diğer beyitse yine av-avcı metaforları içermekle birlikte konunun soyut tarafında nazarın, muhatabına tesir etme sebebini da açıklamaktadır. Buna göre müridin aklını başından alan şey, mürşidin bakışlarındaki *efsûndur*:

Nokta-i hedefe nâgâh gamzen oku dokundu

*Cân u dilin şikârî efsûnun oldu dilber*⁷⁰

68 Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 171-175.

69 Nakledilen dize ve beyit için bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 311; Osman Hulûsî Ateş, *Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî* (İstanbul: Nasihat Yayınları, 2016), 227.

70 Mezkûr beyitler için bk. Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 5, 46.

2.3. Kimyâ-yı Nazar: Muhatabında Dönüşüme Sebep Olması

Osman Hulûsî Efendi'nin dizelerinde nazarın muhatabında vesile olacağı olumlu değişimi ifade etmek için kimyâ-ı nazar terkinin kullanılması dikkat çekicidir. Mensubu olduğu Nakşî geleneğin öncülerinden müteşerrifliği ile bilinen Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin de bir beytinde şeyhinin gözünü bir kimyagere benzetmesi burada zikredilmelidir:⁷¹ دیدہ او کیمیایگر است. Bu arada kimyâ kavramı ile insanları kemâle sevk eden insân-ı kâmilin kastedildiği⁷² vurgulanmalıdır.

Osman Hulûsî Efendi'ye göre gözdeki bu kimyâ maharetinin sebebi Cenâb-ı Hakk'tan başkasına nazar etmemesinden kaynaklanmaktadır. O bu durumu Hz. Peygamber'in (s.a.v) miraçtaki tecrübesinden hareketle ifade etmektedir. Buna göre masivâ kabilinden herhangi bir şeye bir defa bile nazar etmeyen göz, aşığın bir defa nazar ettiğinde onun süflü varlığını yerle bir etmektedir. Başlıkta zikredilen yıkmak ve yapmak ifadeleri tam da bu ve benzeri beyitlerde açığa çıkmaktadır. Bir başka deyişle mürşid-i kâmilin nazarı gerek tahallukî gerek tahakkukî konularda mahv ve isbat fiillerinin aracı konumundadır. Bütün bu mütalaalar şu şekilde ifadesini bulmaktadır:

*Ol cân alıcı gözleri mâ-zâğa 'l-basardır
Kimyâ-yı nazardır
Tek cân ala bir kez bakada âşıkâ tenhâ
Varın ede yağmâ⁷³*

Söz konusu kimyâ sadece süflü varlığın yıkılıp yerine ulvî bir varlık inşa edilmesi şeklinde gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte mürşid-i kâmilin nazarı derdi devaya,⁷⁴ zilleti izzete, harabeyi mamureye, dikenliği gül bahçesine döndürmektedir:

71 Ebü'l-Behâ Ziyâüddin Hâlid-i Bağdâdî, *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, çev. Abdulcebar Kavak (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 174-175.

72 Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, "Kimyâ", 199.

73 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 11.

74 Mürşid-i kâmilin nazarı manevi ve psikolojik rahatsızlıkların tedavi vesilesidir: "Tabîb-i hâzık-ı ilâhî ve yed-i sahîh bir ârif-i Rabbânî mürşid-i kâmilin nazar-ı inâyetleri ve tedbîr-i müdâvâ-larıyla huzûr-pezîr olacağı muhakkaktır." Ateş, *Mektûbât*, 45; "(Ârif) Bakış ve nazar sahibidir. Bir bakışa dile gelmeyecek sırları sığdırır." İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/155.

*Dil-i pür-zârıma bir özge safâdır nazarın
 Cism-i bîmârıma özge devâdır nazarın
 Sizi izzetde kılıp yâr-ı azîzin nazarı
 Nazarı izzetini bil ki ne izzet nazarı
 Et mürüvvet bir nazar kıl kalbimin vîrânına
 Çünkü muhtâcdır senin gibi şehin ihsânına
 Bir nazar kılsa Hulûsî şâh efendin kim sana
 Nîm-nigâhıyla gülistana döner hep hârlık⁷⁵*

Hulûsî Efendi'ye göre manevî sarhoşluğa en fazla vesile olan unsur, göz ve bakıştır. Özetle ifade edilmelidir ki şuttâr tariki olarak aşk ve teveccühü esas alan⁷⁶ Nakşibendiyye tarikatının bir mensubu olarak Osman Hulûsî Efendi, nazarın dönüştürücü ve erdirici⁷⁷ etkisini önemsemekte ve bunu bir irşad yöntemi olarak benimsemektedir. Hulûsî Efendi'ye göre sevgilinin bakışı bir yandan seveni çaresiz bir derde düşürürken öte yandan diğer dertlerine derman olur. Daha açık ifadeyle diğer dertlerini unutturacak yücelikte ve etkide bir dert söz konusudur artık. Sevgilinin bakışı bir yandan gönül evindeki putları yıkarken,⁷⁸ aynı gönülde tevhid binasını yapmaktadır.

Hulûsî Efendi de muhtelif beyitlerinde gamzenin kan dökene⁷⁹ ve can alan özelliklerine işaret etmektedir. Buna mukabil dikkat çekici bir beyitte gamzenin can alırken can verdiğinden söz edilmektedir: *Cân alıpdır*

⁷⁵ Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 408, 429, 252, 130.

⁷⁶ Teveccüh, Nakşibendiyye tarikatında önemli bir kavramdır. Şeyhin müridine teveccühü bunların çeşitlerinden bir tanesidir. bk. Ebü'l-Cennâb Necmeddin-i Kübra, *Tasavvufta On Esas Usûlü'l-Aşere Şerhleri*, haz. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 22, 28.

⁷⁷ Nakşibendiyye tarikatının önemli isimlerinden Yaküb-i Çerhî somut bir gayrete hacet bırakmayan nazarın erdirici tesirini şu dizelerde ifade etmektedir: *Salih kimseler himmet ve nazarla ilerledirler / Geçtikleri aşk yolunda hiç iz bırakmadılar*. Ya'küb b. Osmân b. Mahmûd el-Gaznevî Çerhî, *Risâle-i Ünsiyye*, çev. Mehmet Ali Özkan (İstanbul: Semerkand, 2015), 66.

⁷⁸ Hz. Peygamber'den önce putlarla doldurulan Kâbe, insan gönlüne benzetilmektedir. Bu benzetmeye imkân tanıyan husus her ikisinin de ilahi nazara uğramasıdır. Nazargâh-ı ilâhî olan kalbin put mahalline gelmesi klasiklerimizde de konu edilmektedir. Konuyla ilgili mütalaalar için bk. Necmeddin-i Kübra, *Usûlü'l-Aşere Şerhleri*, 67.

⁷⁹ Âşığın gönlünü ok, hançer, kılıç gibi öldürücü silahlarla yaralarcasına parçalayıp acı veren gamze aynı zamanda dünyaya bağlılık ve varlığı temsil eden kanı akıtarak âşığın varlık âleminde sıyrılıp soyutlanmasına ve yokluk âlemine yakınlaşmasına vesile olacağından bu hâl âşiklara vahdet yolculuğunda büyük bir zevk verir. Allah'ın yeryüzündeki vekilleri olarak kabul edilen peygamber ve mürid-i kâmillerin bakışları da aynı şekilde değerlendirilir. Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5/54.

*gamzesi cân bahşedipdir.*⁸⁰ Kanaatimizce tasavvufî ifadeyle bu beyit, kendi maddi varlığından kurtulan kimsenin manevi bir hayata kavuşacağını ifade etmektedir. Zira “Tasavvuf Hakk’ın seni sende öldürüp Kendi’nde diriltmesidir.”⁸¹ şeklindeki tasavvuf tanımı nazarla elde edilecek dönüşümün son kertesine işaret etmektedir.

Hulûsî Efendi’nin tasavvuf düşüncesinin merkezinde yer alan tevhid; ahlâk ve metafizik arasında biteviye sürüp giden karşılıklı sebep-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Yani güzel ahlâk, manevî tecrübeyi; manevî tecrübe güzel ahlâkı doğurmaktadır. Söz gelimi Hâlid-i Bağdâdî’nin bildirdiğine göre edep, Zât’a yakınlık ve velâyetin anahtarı, nazar ve inâyet ehlerinden feyz almanın sebebidir.⁸² Bir başka deyişle sâlikin Hak’la olan münasebeti halka olan münasebetini halkla olan münasebeti Hak’la olan münasebetini şekillendirmektedir. Nazarın dönüştürücü etkisini konu edinen beyitlerde de hem fizik hem metafizik aleme dair dönüşümlerin söz konusu edilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

2.4. İlm-i Ledün Vesilesi: Bilgi Kaynağı Olarak Nazar

Nazar konusunda Osman Hulûsî Efendi’nin beyitlerindeki en özgün yaklaşım, bakışın bilgi vesilesi olmasıdır. Dolayısıyla bu beyitlerde nazarından söz edilen öznenin doğru tespit edilmesi, konunun anlaşılması için önem arz etmektedir. Fakat söz konusu beyitlerde muhatabın kim olduğunu ifade eden açık bir karine bulunmamaktadır. Hal böyle olunca beyitlerin geçtiği gazellerin bütünlüğüne müracaat edilerek bir tahminde bulunulmuştur. Kanaatimizce bunların üç tanesi mürşid-i kâmilî merkeze almaktadır:

*Gamze-i gaddâr ile dün
Vurdu dile ilm-i ledün
Hiç okumadan sarf u nahv ilmini ol cân
Bir hod nazarı ân
Hulûsî’ye bir nazarın verdi hakikat haberin*

80 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 199.

81 Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2001), 312.

82 Hâlid-i Bağdâdî, *Risâle-i Hâlidîyye ve Rabta Risâlesi*, 24-25.

*Sundu inâyet güherin gönlümüze gönlümüze*⁸³

Beyitlerden anlaşıldığına göre mürşid-i kâmilin nazarı, formel eğitim yollarına tabi olmasa da müridin şeyhinin bir anlık nazarı ile hakikat ve ledün bilgisine erişebileceğinden söz edilmektedir. Özellikle ledün söz konusu olduğunda bu bilginin kesbî değil vehbî olmasına dikkat çekilmelidir. Zira Hulûsî Efendi, kesbî olan okuma biçimlerinin ilk adımları olan sarf ve nahv ilimlerini okumaksızın bir bilgiye erişilebileceğinden söz etmektedir. Neticede vehbî olan ledün bilgisinin beşer planındaki araçlarından birisi şeyhin nazarıdır. Zira Osman Hulûsî Efendi, ilahi bir saikle şiir yazabilmesinin, şeyhinin nazarının tesiri olduğunu ve hatta bu sözlerin şeyhinden olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*Bu sözler yahşi himmet sâhib-i âli-nazardandır*⁸⁴

Osman Hulûsî Efendi, genellikle şiir yazma konusundaki başarısını ilahî saike bağlarken burada, şeyhi İsmail Hakkı Efendi'nin nazarını öne çıkarmaktadır. Beyitte geçen *sâhib-i âli nazar* terkibi tasavvuf ıstılahında yer alan⁸⁵ *sâhib-nazar* kavramının daha genişletilmiş ve yücelikle tavsif edilmiş halidir. Bu kavram bakışı ile insanı olgunluğa erdirmeye gücü olan kimseleri tanımlamaktadır.

Bir beyitte ise gazelin girişinde yer alan *Âyîne-i ruhundan âlem münevver oldu* ifadesinin delaletiyle Hz. Peygamber'in (s.a.v) nazarının muhataplarını cehalete karşı galip ettiğini ifade etmektedir. Burada özellikle cehalet kavramının zıddının irfan olduğuna vurgu yapılmalı ve Hz. Peygamber'in nazarının vesile olduğu bilginin; Allah'a, âleme, insana ve bunlar arasındaki ilişkiye dair bir bilgi doğurduğu ifade edilmelidir:

*Lutf ile bir nigâhın tenlere verdi cânı
Cânlar o bir nazarla cehle muzaffer oldu*⁸⁶

83 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, 72, 228, 274.

84 Ateş, *Mektûbât*, 56.

85 İbn Arabî bu terkibi Şeyh Ebû Medyen (ö. 594/1198) için kullanmıştır. bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/182.

86 Ateş, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*. 298.

Sonuç

Çalışmanın neticesi kabilinden hususlar maddeler halinde değerlendirilecek olursa:

1. Ayet ve hadislerde olumsuz etkisi ile öne çıkan nazar, aynı zamanda nazar edenin manevi kimliği ve Allah'la olan irtibatından dolayı muhatabında olumlu tesir bırakacak bir olgudur. İslâm âlimlerinin konuya dair görüşlerine bakıldığında ruhların göz vesilesi ile tesir ve teessürünün kabul edildiği görülmekte olup tasavvuf tarihinde bahsi geçen müspet tesir örneklerine rastlanmaktadır.
2. Nazarın bahse konu olan müspet tesirini ve irşaddaki fonksiyonunu inceleyen akademik çalışmalar henüz yeteri seviyeye ulaşmış değildir. Nazar bilimsel olarak kanıtlanamadığı için nazarın müspet tesirine dair çalışmalar, olguyu merkeze alan bir perspektifle yapılmalıdır. İlahi tecellinin kendini tekrarlamaması ve sūfî tecrübenin şahsa özgü oluşundan dolayı her bir sūfî şairin tecrübelerini ve tasavvuf geleneğinde nazara dair söylenmiş şiirlerini araştırma konusu yapmak, en azından bir irşad metodu olarak nazarın vuzuha kavuşmasına katkı sunacaktır.
3. Türk İslam Edebiyatı geleneğinin muasır bir temsilcisi olarak kabul edilen Osman Hulûsî Efendi'nin manevi tecrübesi ve ilahi kaynaklı şiirlerinde, bir irşad metodu olarak nazarı ele alan çok sayıda beyit söz konusudur. Onun şiire ve tasavvufî hayata yöneliminin önemli muharriklerinden birisi, şeyhinin nazarına muhatap olmasıdır. Aşk, sohbet ve teveccühü esas alan Nakşibendiyye tarikatının mensubu olan Osman Hulûsî Efendi, müridlerini yetiştirirken *göz teması ve nazar eğitimi metodunu* benimsemiştir. Ona göre Nakşibendiyye tarikatının temel irşad yöntemi olan sohbet, söz konusu nazara muhatap olabilmek için kurulan meclis birlikteliğidir.
4. Osman Hulûsî Efendi'nin eserlerinde Cenâb-ı Hakk'ın kuluna, Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashâbına/ümmetine ve mürşid-i kâmilin müridine nazarı söz konusudur. Sūfî düşüncenin temelini teşkil eden kurb-i nevâfil hadisindeki "Bakan gözü olurum" ifadesinden hareketle sūfîlerin bazısına göre insân-ı kâmilin bakışı, Hakk'ın nazarından ibarettir. Bir başka deyişle nazar, ilahi tecellinin temiz gönüllü bir kimsenin gözü maharetiyle muhataba etki etmesidir.

Bu etkinin gerçekleşebilmesi için muhatabın iyi niyetli ve nazar sahibine itaatkâr olması da gereklidir.

5. Mürşid-i kâmil-i mükemmil ve tarikat silsilelerinin ilk halkası olan Hz. Peygamber (s.a.v), miraçta masiva kabilinden her şeyden göz yumduğu için Cenâb-ı Hakk onun bakışına kuvvetli bir tesir vermiştir. Sahabe tanımlarında Rasûlullah'ı görmenin öne çıkarılması, göz temasının önemini ortaya koyan hem ilmî hem olgusal bir kanıttır. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.v) nazarına muhatap olma sıklığı ile dindarlık tecrübesi arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır.
6. Mürşid-i kâmilin müridine göz ucuyla ve ansızın yönelttiği bakış; muhabbete vesile olmakta muhabbetse ittibai doğurmaktadır. Dolayısıyla *fenâ fi'-şeyh* tecrübesinin ilk adımı, bir bakıştan ibarettir. Mürşid-i kâmilin müridine bakışı, muhatabında olumlu bir dönüşüme sebep olmaktadır. Fena ve beka kavramlarının çok anlamlılıklarına dayanarak ifade edilecek olursa bu değişim hem tahalluk babında hem de tahakkuk babında gerçekleşmektedir.
7. İlâhî tecellinin ayinesi olan mürşid-i kâmil; gönlünü temizleme niyetinde olan müridine bakmakta, onun kalbinde muhabbet çerağını yakmakta, masiva kabilinden putları yıkmakta ve tevhid kalesini yapmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ahrâr, Nâsirüddîn Ubeydullâh b. Mahmûd eş-Şâşi. *Melfûzât*. çev. Fakirullah Yıldız. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Altuntaş, İsmail Hakkı. *Gavsülazam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak*. İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2009.
- Ateş, Osman Hulûsî. *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*. haz. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. İstanbul: Nasihat Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Ateş, Osman Hulûsî. *Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ateş, Osman Hulûsî. *Şeyh Hâmid-i Veli Minberinden Hutbeler*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Attar, Ferîdüddîn. *Mantık'ı-Tayr Kuşların İlahisi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 7. Basım, 2020.
- Ay, Alper. "Bir Bakışın Serencâmı: Edebiyatta Gamze Tasavvufta Nazar". *İSTEM* 42 (2023), 165-184. <https://doi.org/10.31591/istem.1373894>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'uş-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cevziyye, İbn Kayyım el-. *Medâricü's-Sâlikîn*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Çerhî, Ya'kûb b. Osmân b. Mahmûd el-Gaznevî. *Risâle-i Ünsiyye*. çev. Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Semerkand, 2015.
- Çınar, Hatice Acar. *Kur'an Bağlamında Kıskaçlık*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Çubukçu, Hatice. *İnsan Gözür Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya, Görmeye Dair*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Demir, Hamit. *Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Doğan, Süleyman. "Mutasavvıfların Eğitim Metodu". *Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sahabe>
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehreveyn, 1992.
- Erdoğan, Mehtap. *Güzellik Unsurlarıyla Divan Şiirinde Sevgili*. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2018.
- Eşrefoğlu Rûmî, Abdullah Rûmî b. Seyyid Ahmed Eşref b. Seyyid Muhammed Süyûfî. *Müzekki'n-Nüfûs*. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Fragar, Robert. *Aşktr Asıl Şarap*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Basım, 2022.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.
- Güleç, Merve. "Derde Derman Bakışlar". *Şebnem Dergisi* 144 (2017).
- Gürkan, Salime Leyla. "Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 04 Kasım 2024
- Hâlid-i Bağdâdî, Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn. *Divan-ı Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*. çev. Abdulcebbar Kavak. İstanbul: Semerkand Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Hâlid-i Bağdâdî, Ebü'l-Behâ Ziyâüddîn. *Risâle-i Hâlidîyye ve Rabıta Risâlesi*. çev. İsmailağa Telif Heyeti. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2017.

- Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî'de Tasavvufî Bir Terbiye Metodu Olarak Nazar: Bakmak, Yakmak, Yıkmak ve Yapmak*
- Hüseyin Vassâf. *Tasavvufî Şiir Şerhleri: Feyzü'l-Kemâl ve Mir'âtü'l-Kemâl*. çev. Muammer Cengiz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1974.
- Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı Kâşânîyye*. çev. Ali Rıza Doksanyedi. 3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1987.
- Kırca, Celal. "Din ve Bilim Açısından Nazar". *Diyanet Dergisi* 12/1 (1986).
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Kuzey, Muharrem. *Kur'an ve Sünnet'te Nazar*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 8 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevi-i Şerif*. çev. Süleyman Nahîfi. İstanbul: Timaş, 2014.
- Necmeddin-i Kübra, Ebû'l-Cennâb. *Tasavvufta On Esas Usûlü'l-Aşere Şerhleri*. haz. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Okuyucu, Cihan. "Hulûsî Efendi Dîvânı'nın İlham Kaynakları". *Uluslararası Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyumu Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2013.
- Ozak, Muzaffer. *Envârü'l-Kulûb*. 3 Cilt. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1977.
- Özköse, Kadir. *Gönülden Gönüle Akan Aşk Deryası*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 2022.
- Öztoprak, Nihat. "Osman Hulûsî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri". *20. Yüzyıl Mutasavvıf Dîvân Şâiri Seyyid Osman Hulûsî Efendi Dîvânı (İnceleme-Metin-Nesre Çeviri)*. İstanbul: Nasihat Yayınları, 2020.
- Palakoğlu, İsmail. *Gönüller Sultanı Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi*. Malatya: Somuncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
- Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi*. çev. Hicabi Kırlangıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tabakâtü's-Sufiyye*. thk. Ahmed Şarbâsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Şahin, Özlem. "Bâkî Dîvânı'nda Gamze". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]* 6/1 (Mart 2023), 170-205. <https://doi.org/10.58659/estad.1257959>
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 5 Cilt. İstanbul: OSEDAM, 2. Basım, 2021.
- Şeyhzâdeoğlu Yazma Vesikalar Arşivi. *Şiirler*.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. Dahhâk et-. *Sünen-i Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Hamit Demir

Uzun, Mustafa İsmet. "Hulûsî Efendi Divanı'na Edebi Bir Bakış". *Somuncu Baba ve Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyum Tebliğleri*. Ankara: Es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Vakfı Yayınları, 1997.

Üstüner, Kaplan. *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ, 2. Basım, 2014.

Yekbaş, Hakan. "Osman Hulûsî Efendi'nin 'Olmuşam' Redifli Gazeline Şerh". *10. Somuncu Baba ve Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri*. Ankara: Nasihat Yayınları, 2012.

Yunus Emre. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1981.

Talebesinin Gölgesinde Kalmış Önemli Bir Sûfi Şahsiyet: Ammâr Yâsir Bitlisî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri

*An Important Sufi Figure Left in the Shadow of His Student:
Ammâr Yâsir Bitlisî and Some of His Sufi Views*

Prof. Dr.

Ferzende İdiz

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye/ Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Van, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9860-4192>

f.idiz65@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/041jzyp61>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Eylül / 4 November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1543551>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited* (Ferzende İdiz).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/ *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Ferzende İdiz, "Talebesinin Gölgesinde Kalmış Önemli Bir Sûfi Şahsiyet: Ammâr Yâsir Bitlisî ve Bazı Tasavvufî Görüşleri", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 59-90.

Öz

Ammâr Yâsir Bitlisi (ö. ?/?), Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Mevleviyye gibi büyük tarikat silsilelerinde ismi yer alan önemli sûfi şahsiyetlerden birisidir. Kübreviyye tarikatının kurucusu olan Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) gibi önemli bir sûfinin şeyhi olan Ammâr Yâsir hakkın-da kaynaklarda yeterli bilgi yer almamış ve adeta halifesinin gölgesinde kalmıştır. Zira Ammâr Yâsir, talebesi Necmeddîn-i Kübrâ'nın anlatıldığı eserlerde ancak ismen veya çok az bir bilgi ile zikredilmiştir. Ayrıca hayatını anlatan müstakil bir eser de bulunmamaktadır. Kaynaklarda Bitlis'te doğduğu ve orada vefat ettiği bildirilen müellifin, maalesef hayatı, eserleri, yetişmesi ve ailesi gibi önemli konularda herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Hatta böyle önemli bir şahsiyet hakkında bu güne kadar herhangi bir tez veya makale dahi yazılmamıştır. Bu durum, Ammâr Yâsir hakkında var olan sınırlı bilgileri, akademik bir tarzla ele alıp istifadeye sunmayı gerekli kılmıştır. Bu amaçla ele alınan makalede, kaynak taraması ve metin incelemesi metoduyla var olan bilgiler derlenmiştir. Böylece Ammâr Yâsir Bitlisi'nin kaynaklarda yer aldığı kadariyle hayatı, tarikatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri hakkında ilk defa akademik bir çalışma yapılmış ve böylece alana katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Kısaca bu makalede Ammâr Yâsir Bitlisi'nin hayatı, eserleri ve tasavvufi anlayışı hakkında bilgi verilmeye çalışılmış ve böylece önemli bir sûfinin alan araştırmacıları tarafından tanınması sağlanarak istifadeye sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ammâr Yâsir, Bitlis, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Necmeddîn-i Kübrâ.

Abstract

Ammâr Yâsir Bitlisi (d. ?/?) is one of the important sufi figures whose name is included in the great sects such as Sühreverdiyye, Kübreviyye and Mevleviyye. There is not enough information in the sources about Ammâr Yâsir, the sheikh of an important sufi such as Necmeddîn-i Kübrâ (d. 618/1221), the founder of the Kübreviyye sect, and he remained in the shadow of his caliph. Inasmuch as Ammâr Yâsir is mentioned only by name or with very little information in the works in which his student Necmeddîn-i Kübrâ is described. Additionally, there is no independent work describing his life. Unfortunately, no information is included on important issues such as the life, works, upbringing and family of the author, who is reported to have been born in Bitlis and died there in the sources. In fact, no thesis or article has ever been written about such an important person. This situation made it necessary to handle the limited information about Ammâr Yâsir in an academic manner and put it to use. In this article for this purpose, existing information has been compiled by source scanning and text analysis method. Thus, for the first time, an academic study was conducted on Ammâr Yâsir Bitlisi's life, sect, works and sufi views, as far as they are included in the sources, and thus an attempt was made to contribute to the field. Briefly, in this article, we tried to give information about Ammâr Yâsir Bitlisi's life, works and Sufi understanding, and thus, it was aimed to make an important Sufi known and benefit from the field researchers.

Keywords: Sufism, Ammar Yâsir, Bitlis, Kübreviyye, Necmeddîn-i Kübrâ.

Giriş

Ammâr Yâsir Bitlisi (ö. ?/?), 6/12. yüzyılda yaşamış, Kübreviyye Tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) gibi bir zâta şeyhlik yapmış ve ona hilâfet vermiş olan önemli bir süfî şahsiyettir. Aynı zamanda Sühreverdiyye tarikatının kurucularından sayılan Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168)'nin önde gelen halifelerinden olması hasebiyle Sühreverdiyye ve Kübreviyye tarikatlarının teşekkülünde payı ve etkisi olmuştur. İsmi, birçok kaynakta Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Mevleviyye gibi önemli tarikatların silsilelerinde zikredilmiş olmakla birlikte¹ maalesef söz konusu kaynakların çoğu, onun hayatı hakkında ya hiç bilgi vermemiş ya da çok az bilgi vermekle yetinmişlerdir. Ayrıca kendisini anlatan müstakil bir eser de yazılmamıştır. Onunla ilgili bir takım kısa bilgiler; Alâüddevle-i Simnânî (ö. 736/1336)'nin *Fazlu't-tarîka* ve *Tezkiretü'l-meşâyih* adlı eserleri² ile Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâihu'l-cemâl*³ adlı eserinde yer almıştır. Ancak bu bilgiler de sınırlı kalmıştır. Ammâr Yâsir'den bahseden diğer bir müellif ise *Nefahâtü'l-üns*'ün müellifi Abdurrahman Molla Câmî olmuştur. Ancak o da sadece Ammâr Yâsir'in süfî yetiştiren önemli bir zat olduğunu kaydetmiş ve başka da bilgi vermemiştir. Ma'sûm Ali Şah (ö. 1212/1797)'ın *Tarâiku'l-hakâik*'i ile Gulâm Server Lâhûrî (ö. 1308/1890)'nin *Hazînetü'l-asfiya*'sı gibi bazı kaynaklar da Ammâr Yâsir'den bahsetmişlerdir. Ancak bu iki kaynak da Ammâr Yâsir'in yer aldığı birkaç tarikat silsilesi ile vefat tarihini zikretmekle yetinmişlerdir. Bu kaynaklar da Ammâr Yâsir'in vefat tarihini 582/1186⁴ olarak vermişlerdir ki bu tarih yanlıştır. Zira Ammâr

1 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 1/355-357.

2 bk. Ahmed b. Muhammed Alâüddevle-i Simnânî, *Fazlu't-tarîka* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2135), 100a; Ahmed b. Muhammed Alâüddevle-i Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih* (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 314; Edward Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb* (Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999), 5.

3 Necmuddin Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve Fevâtihu'l-celâl*, thk. *Yûsuf Zeydân* (Kuveyt: Dâru Suâdi's-Sabâh, 1993), 49-56.

4 Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiya* (Kanpûr: Munshi Naval Kishor, 1894), 3/12; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâikü'l-hakâik* (Tahran: Nayib-i Sadr, 1315/1897), 2/51; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 6.

Yâsir'e ait *Behcetu't-tâife*⁵ adlı eserin başında ve *Savmü'l-kalb*⁶ adlı diğer eserinin sonunda yer alan iki icâzetnâmede (bu eserleri okutma icâzetnâmesi) bulunan bazı ifade ve tarihlerden hareketle müellifin vefatının 590/1194 ile 604/1207 tarihleri arasında bir tarih olması gerektiği aşağıda açıklanacaktır.

Âlim ve mutasavvıf bir şahsiyet olan Ammâr Yâsir, önemli eserler de yazmıştır. Net sayısını bilmediğimiz bu kitaplardan ikisi Berlin Ahlwardt Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Söz konusu eserler, Edward Badeen tarafından tahkik edilerek Arapça olarak bastırılmıştır.⁷ Badeen, bu eserlerin başında Ammâr Yâsir'le ilgili kısa bir bilgi vermişse de bu da sınırlı bilgilerden ibaret kalmıştır. Ayrıca Ammâr Yâsir, son yılların önemli çalışmalarından birisi olan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde de bir madde olarak yer almamış burada da ancak Necmeddin-i Kübrâ maddesinde ismen zikredilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada da Ammâr Yâsir, halifesi ve talebesi olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın gölgesinde kalmıştır. Ammâr Yâsir hakkında yapılmış herhangi bir tez hatta akademik bir makale de tespit edilememiştir. Alan açısından bir eksiklik olarak görülen bu husus, bu makaleyle kısmen de olsa giderilmiş olacaktır.

Ammâr Yâsir Bitlisî'nin kısaca hayatı, tarikatı, eserleri ve bazı tasavvufî görüşlerinin ele alındığı bu makalede, müellifin şeyhi Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî ve halifesi Necmeddîn-i Kübrâ'ya -bilindikleri için- fazla değinilmemiş kısaca tanıtılmakla yetinilmiştir. Müellifin tasavvufî görüşleri ise daha çok yukarıda bahsi geçen iki eseri kapsamında ele alınmış ve yer yer diğer sûfîlerin görüşleriyle karşılaştırılmıştır.

Kısaca önemli tarikat silsilelerinde ismi zikredilmiş, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin önde gelen halifeleri arasında yer almış, Necmeddîn-i Kübrâ gibi önemli bir zata hilâfet vermiş ve tasavvuf alanında kıymetli eserler yazmış olan Ammâr Yâsir Bitlisî, kaynaklarda detaylı olarak yer almamış ve talebesi Necmeddîn-i Kübrâ'nın gölgesinde kalmıştır. Dolayısıyla tasavvuf açısından böyle önemli bir zatın hayatı ve eserlerini inceleyerek alanın ilgililerine sunmak önem arz etmiştir. Ayrıca bu güne kadar söz

5 Ziyâuddîn Ebü Yâsir Ammâr b. Muhammed el-Bitlisî, *Behcetu't-tâife*, thk. Edward Badeen (Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999), 13.

6 Ziyâuddîn Ebü Yâsir Ammâr b. Muhammed el-Bitlisî, *Savmü'l-kalb*, thk. Edward Badeen (Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999), 58.

7 bk. Badeen, *Behcetu't-tâife ve's-savmü'l-kalb*.

konusu kaynaklarda yer alan sınırlı sayıda bilginin dahi akademik bir çalışma ile istifadeye sunulmamış olması alan açısından bir eksiklik olmuştur. Bu çalışma, söz konusu eksikliği kısmen de olsa gidermek, müellif hakkında az sayıdaki kaynakta yer alan dağınık haldeki bilgileri akademik bir üslupla işleyerek araştırmacıların istifadesine sunmayı amaçlamıştır.

1. Hayatı

Ammâr Yâsir olarak tanınmış olan bu zatın asıl ismi, Ziyâuddîn Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed b. Ammâr b. Yâsir b. Matar b. Sehâb eş-Şeybânî el-Bitlîsî'dir.⁸ Ammâr Yâsir'e ait olan *Behcetü't-tâife* adlı kitabın başında yer alan icâzette bu şekilde geçtiği gibi yine ona ait bir diğer eser olan *Savmü'l-kalb* adlı kitabın sonunda yer alan icâzette de Ammâr'ın tam ismi zikredildiği şekilde geçmektedir.⁹ Alâüddeve-i Simnânî'ye ait *Fazlu't-tarîka* adlı eserde ise Simnânî, Ammâr'ın tam ismini şöyle vermektedir: "Ammâr b. Yâsir b. Ammâr b. Ammâr b. Matar b. Sehâb."¹⁰ Ancak Simnânî'ye ait diğer bir kitap olan *Tezkiretü'l-meşâyih*'te ise "Ebû Yâsir" olarak yani "Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed b. Mutahhir el-Bitlîsî"¹¹ şeklinde verilmektedir ki bu şekliye söz konusu icâzetlerde geçen isme daha yakın görülmektedir. Ancak burada da *Matar* yerine *Muttahir* denilmektedir. Ammâr Yâsir'in önde gelen halifelerinden aynı zamanda Kübreviyye Tarîkatı'nın kurucusu olan Necmeddîn-i Kübra'ya ait bir risâlede ise şeyhin ismi şöyle geçmektedir: "Ammâr b. Muhammed b. Ammâr b. Yâsir b. Muttarif b. Sehâb el-Bitlîsî."¹² Burada da *Matar* yerine *Muttarif* ismi dikkat çekmektedir. Kendisiyle tanışıp eserlerini okutma icâzetini almış olan şahsın belirttiği "Matar" ismi daha doğru görülmektedir. Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh el-Yâfiî (ö. 768/1367), Ammâr Yâsir'in ismini; "eş-Şeyh Ebû Yâsir Ammâr b. Yâsir et-Tedlîsî (Bitlîsî)"¹³ şeklinde aktarırken İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) onu "Şeyh Ebû Nâsir Ammâr

8 Bitlîsî, *Behcetü't-tâife*, 13.

9 Bitlîsî, *Behcetü't-tâife*, 13; a.mlf., *Savmü'l-kalb*, 58.

10 Ahmed b. Muhammed Alâüddeve-i-Simnânî, *Fazlu't-tarîka* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2135), 100a; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 5.

11 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 314.

12 Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 5.

13 Ebû Muhammed Abdullâh el-Yâfiî, *Mirâtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zaman* (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslâmî, 1413/1992), 4/41.

b. Yâsir”¹⁴ olarak zikretmektedir. Şeyh Ammâr’ı tanıtan bazı eserlerde ismi, “Ammâr b. Yâsir b. Muhammed b. Ammâr b. Sehâb eş-Şeybânî el-Bitlisî” şeklinde de geçmektedir.¹⁵ Görüldüğü gibi kaynaklarda ismi, bazı farklılıklarla bu şekilde geçmektedir. Ancak Şeyh Ammâr’ın tam isminin, müellifin kendi kitaplarında yer alan icâzetnâmelerdeki (ilk başta verildiği) gibi olması kuvvetle muhtemeldir. Zira aşağıda ifade edileceği gibi icâzetleri yazan şahıs, bu kitapları 590/1194 yılında bizzat Ammâr Yâsir’den semâ’ yoluyla dinlediğini kaydetmektedir.¹⁶ Dolayısıyla Ammâr Yâsir’le çağdaş, onu görüp kendisinden ders almış birinin ifadelerini daha doğru kabul etmek gerektiğini düşünmekteyiz.

Şeyh Ammâr’ın doğum ve ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda zikredilen ölüm tarihleri kesin bilgi olmayıp ihtiyatla karşılanmalıdır. Şeyh Ammâr’ın ölüm tarihi bilinmemekle birlikte kendisine ait *Behcetü’t-tâife* adlı esrinin başında ve *Savmü’l-kalb* adlı diğer eserinin sonunda yer alan iki icâzetnâmede bulunan bazı ifade ve tarihlerden hareketle müellifin vefatının 590/1194 ile 604/1207 tarihleri arasında bir tarih olması gerektiği söylenebilir. Şöyle ki: Söz konusu iki icâzetnâmenin Şeyh Ebü’n-Necib Mahmud b. Muhammed b. Ebî Ali (ö. ?/?) adında bir zat tarafından yazıldığı bizzat icâzetnâmelerde belirtilmektedir. Yine aynı zat, icâzetnâmeleri 604/1207 yılında Bitlis’in Ahlat ilçesinde yazdığını ifade ettikten sonra; bu kitapları 590/1194 yılında Ammâr Yâsir’den semâ’ yoluyla dinlediğini kaydetmektedir.¹⁷ Buradan Şeyh Ammâr’ın, 590/1194 yılında hala hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Bu zat, Ammâr Yâsir’in ismini zikrettikten sonra da “نور الله مضجعه” Allah kabrini nûrlandırısın.” ifadesini kullanmaktadır¹⁸ ki bu ifade, bize Şeyh Ammâr’ın icâzetlerin yazıldığı tarih olan 604/1207 yılında hayatta olmadığını, dolayısıyla 590/1194 ile 604/1207 yılları arasında kalan bir tarihte vefat ettiğini göstermektedir. Ma’sûm Ali Şah’ın *Tarâiku’l-hakâik*’i ile Gulâm Server Lâhûrî’nin *Hazînetü’l-asfiya*’sı gibi bazı kaynaklarda Şeyh

14 Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zehab fi ahbari men zehab* (b.y.: Dârül-Kütübî’l İlmiyye, ts.), 7/78.

15 bk. Yûsuf Zeydan, *Fevâihu’l-cemâl ve Fevâtihu’l-celâl* (Kuveyt: Dâru Suâdi’s-Sabâh, 1993), 49-56.

16 Bitlisî, *Behcetü’t-tâife*, 13; a.mlf., *Savmü’l-kalb*, 58; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 88.

17 Bitlisî, *Behcetü’t-tâife*, 13; a.mlf., *Savmü’l-kalb*, 58.

18 Bitlisî, *Behcetü’t-tâife*, 13; a.mlf., *Savmü’l-kalb*, 58; Badeen, *Behcetü’t-tâife ve’s-savmü’l-kalb*, 6.

Ammâr'ın vefat tarihi, 582/1186¹⁹ olarak verilmişse de yukarıda verilen bilgiler ışığında bu tarihlerin yanlış olduğunu söylemek durumundayız. Zira zikredilen icâzetnâmelerden Şeyh Ammâr'ın değil 582/1186 yılında 590/1194 tarihinde dahi hala hayatta olduğu ve Bitlis'in Ahlat ilçesinde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Doğum ve ölüm tarihleri net olarak bilinmese de Şeyh Ammar'ın, Bitlis'te doğduğu ve orada vefat ettiği *Şerefnâme*'de zikredilmiştir. *Şerefnâme*, müellif hakkında; "Araştırmacıların kutbu, incelemecilerin kanıtı, şeriatın durumunun koruyucusu, tarikat adamlarının önderi olan Şeyh Ammâr Yasir. Bu, Şeyh Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin müridlerinden ve Şeyh Necmeddin-i Kübra'nın şeyhiydi. İşte bu da yine Bitlis şehrinde dir."²⁰ ifadelerini kullanmıştır. Simnânî de vefat tarihini belirtmeden Ammar Yâsir'in Bitlis'te medfûn olduğunu belirtmiştir.²¹ Müellifin ailesi, yetişmesi ve çocukları hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Durum böyle olmakla birlikte bazı kaynaklarda daha çok Bitlis'in Ahlat ilçesinde faaliyetlerini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Zira bizzat Ammâr Yâsir'den eserlerini okutma icâzeti almış olan Şeyh Ebü'n-Necib Mahmud b. Muhammed b. Ebî Ali (ö. ?/?) adındaki şahıs, bu kitapları Ammâr Yâsir'den semâ' yoluyla dinlediğini ve eserlerini okutma icazetini Bitlis'in Ahlat ilçesinde kendisine verdiğini kaydetmiştir.²² Ayrıca 823/1420 tarihli vakfiye kaydında Ahlat'ta Şeyh Ammâr Ahlatî adında bir zâviyenin kayıtlı olması da bu ihtimali güçlendirmektedir.²³

1.1. Şeyhi, Tarîkatı ve Tarîkat Silsileleri

Yukarıda Ammâr Yâsir'in tarikat şeyhinin Ebü'n-Necib es-Sühreverdî (ö.563/1168) olduğu zikredilmiştir.²⁴ Sühreverdî'nin tam ismi, Abdulkahir

19 Lâhûrî, *Hazînetü'l-asfiyâ*, 3/12; Ali Şah, *Tarâikü'l-hakâik*, 2/51; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 6.

20 Şeref Han, *Şerefnâme* (İstanbul: Deng Yayınları, 1998), 277; Zeydan, *Fevâihu'l-cemâl ve Fevâtihu'l-celâl*, 56.

21 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 319.

22 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 13; a.mlf., *Savmü'l-kalb*, 58.

23 Zülfiye Koçak, "XVI. Yüzyıl Tapu Tahrir Defterlerine Göre Bitlis ve Yöresi Zâviyeleri", *Erdem* 82 (Haziran 2022), 88.

24 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 314; Molla Câmi, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 794, 801; Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânu vesâilü'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendî, 430-432), 84b; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/298, 335.

b. Abdullah b. Sa'd b. Hüseyin b. Kasım b. Alkame b. Nadr b. Muaz b. Abdurrahman b. Kasım b. Muhammed b. Ebûbekir'dir. "Ebû'n-Necib" künyesiyle şöret bulmuştur.²⁵ Küçük yaşlarda ilim tahsiline başlamış olan Sühreverdî, o dönemin ilim merkezi olan Bağdat'a gitmiş ve Nizamiye medresesinde ilim tahsil etmiştir. Burada bulunan Esad Mihênî (ö. ?/?), Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126) ve Ali b. Neyhan (Ö. ?/?) gibi hocalardan dersler alarak icâzet almıştır. Ahmed el-Gazzâlî ve amcası Kadı Vecîhüddin Sühreverdî (ö. 462/1069)'den tasavvuf eğitimi almıştır. Bu iki şeyhten de icâzet almış olan Sühreverdî, önceleri Nizamiye medresesinde hadîs dersleri okutmuş ardından 545/1150 yılında Şam'a giderek²⁶ orada vaazlar vermiştir. Daha sonra Bağdat'a dönmüştür. Sonraları hacca gitmiş olan Sühreverdî, elinin emeğiyle geçinmeye özen göstermiştir. Ammâr Yasir Bitlisî, Ömer Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi büyük zatlar yetiştirmiş olan Ebû'n-Necib Sühreverdî, 563/1168'de Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁷

Sühreverdîye tarikat silsilesi, Ebû'n-Necib es-Sühreverdî'den sonra Cüneyd-i Bağdadi (ö. 297/909)'ye genel anlamda iki farklı koldan ulaşmaktadır. Bunlardan birincisi Ahmed Gazzâlî diğeri ise Ömer Sühreverdî yoluyla devam etmektedir. Cüneyd'ten sonra ise silsile değişmemekte ve aynı kişilerle Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ulaşmaktadır.

Hz. Muhammed(s.a.v)'den Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar gelen silsile şöyledir:

1. Hz. Muhammed (s.a.v.) (ö. 11/632)
2. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)
3. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
4. Habîb el-Acemî (ö. 130/748)
5. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)
6. Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/816)
7. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)

25 Ethem Cebecioğlu, "Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Sebat Yayınları, 2008), 7/66; Süleyman Gökbulut, "Ebu'n-Necib Ziyâüddin es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-mürîdin Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 138.

26 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/336; Gökbulut, "Ebu'n-Necib Ziyâüddin es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-mürîdin Adlı Eseri", 138.

27 Abdulvahab eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), 207; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/336; Cebecioğlu, "Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdî", 7/66-67.

8. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)²⁸

Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra silsile Ammâr'ın şeyhi Sühreverdî'ye şu iki koldan ulaşmaktadır:

1. Kol:

1. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
2. Ebû Alî Ruzbârî (ö. 322/934)
3. Ebû Ali b. Kâtip (ö. 340/951)
4. Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983)
5. Ebü'l-Kâsım el-Cürcânî (Gürgânî) (ö. 469/1076-1077)
6. Ebû Bekir Nessâc (ö. 487/1094)
7. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 520/1126)
8. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168)
9. Şeyh Ammar b. Yâsir Bitlisî (ö. ?/?).²⁹

2. Kol:

1. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
2. Mîmşâd Dineverî (ö. 299/911)
3. Ahmed b. Siyah (Esved Dineverî) (ö. 305/917)³⁰
4. Muhammed b. Amuveyh/Amûya (Ebü'n-Necib'in dedesi)
5. Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî (ö. 462/1069) (Kadı Vecihuddin, Ebü'n-Necib'in amcası)
5. Ebü'n-Necib es-Sühreverdî (ö. 564/1168)
6. Ammar Yâsir Bitlisî. (ö. ?/?)³¹

Ayrıca Şeyh Ammâr'ın, başka silsilelerde de ismi geçmektedir. Mesela Şeyh Ammâr'ın da yer aldığı Kübreviyye silsilesi şöyledir:

28 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 316; Ali Şah, *Tarâikü'l-hakâik*, 2/50; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrâhim Efendî, 430-432), 84b; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/298, 335.

29 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 315-316; Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrâhim Efendî, 430-432), 84b; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/298; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 7-8; Gökbulut, "Ebu'n-Necib Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-mürîdîn Adlı Eseri", 140-141; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 88-89.

30 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 5/298.

31 Simnânî, *Tezkiretü'l-meşâyih*, 314-315; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 7; Zeydan, *Fevâihu'l-cemâl ve Fevâtihu'l-celâl*, 61. *Fevâihu'l-cemâl*'in Giriş kısmında Ahmed b. Siyah ile Muhammed b. Amuveyh arasında ayrıca Ferec Zencânî zikredilmiştir. bk. Zeydân, *Fevâihu'l-cemâl*, 61.

1. Hz. Muhammed (s.a.v.) (ö. 11/632)
2. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)
3. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
4. Habîb el-Acemî (ö. 156/772)
5. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)
6. Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815)
7. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)
8. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
9. Mîmşâd Dineverî (ö. 299/911)
10. Muhammed Dineverî (ö. 340/951)
11. Muhamed el-Bekrî (ö. 370/980)
12. Vecihuddin el-Kâdî (ö. 462/1069)
13. Ebü'n-Necib es-Sühreverdî (ö. 564/1168)
14. Ruzbihân Baklî (ö. 606/1209)
15. İsmail Kayserî (Kasrî olsa gerek)
16. Ammâr Yâsir Bitlisî (ö. ?/?)
17. Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221).³²

Şeyh Ammâr Yâsir vasıtasıyla başka bir silsile Mevlânâ'ya şu şekilde ulaşmaktadır:

1. Hz. Muhammed (s.a.v.) (ö. 11/632)
2. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)
3. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)
4. Habîb el-Acemî (ö. 156/772)
5. Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)
6. Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815)
7. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)
8. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)
9. Mîmşâd Dineverî (ö. 299/911)
10. Muhammed Dineverî (ö. 340/951)
11. Muhamed el-Bekrî (ö. 370/980)
12. Vecihuddin el-Kâdî (ö. 462/1069)
13. Ömer el-Bekrî (ö. ?/?)
14. Ebü'n-Necib Sühreverdî (ö. 564/1168)
15. Ammâr Yâsir Bitlisî (ö. ?/?)

³² Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/335.

16. Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221)
17. Bahâeddin Veled (ö. 628/1231)
18. Burhâneddin Muhakkik-i Tirmizî (ö. 639/1241)
19. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)³³

Şeyh Ammâr, önemli mürid ve talebeler yetiştirmiştir. Bunların önde geleni ise zikredildiği gibi Necmeddîn-i Kübrâ olmuştur. Bazı kaynaklarda Necmeddîn-i Kübrâ'nın şeyhinin İsmail Kasrî olduğu da kayıtlıdır. Molla Câmî, *Nefahât*'ın bir yerinde: "Necmeddîn-i Kübrâ asıl hırkayı bu zatın (İsmail Kasrî'nin) elinden giymiştir."³⁴ demektedir. Ancak birkaç sayfa sonra Necmeddîn-i Kübrâ'yı anlatırken en son Ammâr Yâsir'in yanında halvete girip sülûkunu tamamladığını ve Şeyh Ammâr'ın kendisini Harezm'e irşâd amacıyla gönderdiğini, dolayısıyla Necmeddîn-i Kübrâ'nın en son yanında kaldığı ve seyr u sülûkunu tamamlayarak kendisinden hırka giydiği kimsenin Şeyh Ammâr olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Kaynaklar incelendiğinde Necmeddîn-i Kübrâ'nın; İsmâil Kasrî, Ruzbihan el-Bakli (ö. 606/1209) ve Ammar Yâsir'den tasavvufî eğitim aldığı; ancak yanında seyr u sülûkunu tamamlayıp irşâd için görev aldığı şeyhinin, Şeyh Ammâr Bitlisî olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Dolayısıyla Necmeddîn-i Kübrâ farklı şeyhlerden istifade etmiş olsa da ona en yakın olan, ona en çok tesir eden, en çok sohbetinde bulunduğu ve en son yanında seyr u sülûkunu tamamladığı ve hilâfet aldığı şeyhi, Şeyh Ammâr olmuştur.³⁷ O, Şeyh Ammâr'dan sonra başka bir şeyhin terbiyesine girmemiştir. Kübrâ, eserlerinde sık sık "Şeyhim Ammâr şöyle dedi..." diyerek ona olan bağlılığını göstermiştir. Necmeddîn-i Kübrâ üzerinde Şeyh Ammâr'ın açıkça tesiri görülmektedir. Bu tesir, özellikle rûhî anlamda gerçekleşmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ, Şeyh Ammâr'ın üzerindeki etkisini kitaplarında da dile getirmiştir. *Fevâihu'l-cemâl* adlı eserinde geçen şu olay buna misal olarak verilebilir:

Şeyh Ammâr'ın hizmetine girdiğim ilk günlerde onun şeyhliği hakkında tereddüt yaşamaktaydım. Bir gün Şeyh Ammâr başka bir köye

33 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/357.

34 Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 795.

35 Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 801; Gökbulut, "Ebu'n-Necib Ziyâüddin es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-mürîdîn Adlı Eseri", 139.

36 bk. Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 793-802; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/336.

37 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/336; Zeydan, *Fevâihu'l-cemâl ve Fevâtihu'l-celâl*, 56; Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik*, 53.

gitti. Gittiği köyden dönerken bizim bulunduğumuz yere yaklaştığı zaman Şeyh Ammâr'ın vakar, gölge ve himmeti üzerime adeta bir dağ gibi çöktü ve hareket edemez oldum. Bunun üzerine Şeyh'in dönüş yolunda olduğu ve köye yaklaştığı bana ilhâm olundu. Arkadaşlarıma, hadi benimle gelin Şeyh'i karşılamaya gidelim, köye yaklaştı, dedim. Arkadaşlarım bunu sana kim haber verdi? diye sordular. Üzerime vakkârı çöktü, dedim. Alaycı bir tavırla buna güldüler. Sonra ciddi olduğumu anlayınca sözümün doğruluğunu tecrübe etmek için benimle geldiler. Bizler köyden çıkınca bir de baktık ki Şeyh, at üzerinde olduğu halde bir tepenin üstünde görüldü. Arkadaşlarım bunu görünce hayret edip yaptıklarına pişman oldular.³⁸

Zâhirî ve bâtinî ilimlerde kesbiyet elde etmiş olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın asıl ismi, Ahmed b. Ömer el-Hîvekî olup, lakabı “kübrâ”dır. Gençliğinde girdiği her tartışmadan üstün çıktığı için büyük kıyamet anlamına gelen “Tammetül Kübrâ” lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Sonra “tamme” kelimesi de düşüp “kübrâ” kelimesi lakabı olarak kalmıştır.³⁹ Kübreviyye tarikatının kurucusu önemli şeyhlerden olan Necmeddîn-i Kübrâ, Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled (ö. 628/1231), Necmeddîn-i Râzî (Dâye) (ö. 654/1256), Mecdüddin el-Bağdâdî (ö. 616/1219) ve Sa'deddîn-i Cüveynî (Hammûye) (ö. 671/1272) gibi önemli halifeler yetiştirmiştir. İlim ve irşadla hayatını geçirmiş olan Necmeddîn-i Kübrâ, şeyhi Ammâr Yâsir tarafından görevlendirildiği Harezm'de 618/1221 yılında Moğollara karşı savaşırken şehit olmuştur.⁴⁰

1.2. Eserleri

Zâhirî ve bâtinî ilimlere sahip olan Ammâr Yâsir Bitlisî, kitap yazmaktan da geri kalmamıştır. Kitaplarının sayısı net olarak bilinmese de onun tasavvufa dair iki eseri elimizde bulunmaktadır. Bunları burada kısaca tanıtmak alana katkı sağlayacaktır.

38 Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl*, 237.

39 Molla Câmi, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 796; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/336.

40 Molla Câmi, *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*, 802; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 1/337.

1.2.1. Savmu'l-kalb

Tasavvufa dair olan bu eser; kalb ve hâlleri, sülük ve sâlik, istikamet, ma'rifet, müşâhade ve halvet gibi kavramlara tasavvufî çerçevede izahlar getiren bir kitaptır. Eserin yazma bir nüshası Berlin Ahlwardt Kütüphanesi A 3133 numarada bulunmaktadır. Ayrıca Edward Badeen tarafından tahkik edilerek müellifin diğer bir eseri olan *Behcetü't-tâife* adlı eseriyle birlikte Arapça olarak bastırılmıştır.⁴¹ Eserin girişinde bu kitabın, Şeyh Emin b. Şeyh Halil el-Fennân/el-Fettân adlı bir zat tarafından 1226/1811 yılında Şam'da ilim talebelerine okutulduğu belirtilmiştir. Bu da Ammâr Yâsir'in her iki eserinin 1226/1811 yılına kadar Şam'da tasavvuf derslerinde okutulan birer kaynak olduğunu göstermektedir.⁴²

Berlin Ahlwardt Kütüphanesi'nde bulunan yazma eser, 23 varaktan ibaret olup her sayfada 22 satır bulunmaktadır. Ancak 1a ile 10a arasındaki varaklar 20 satır, 10 b ise 24 satırdan ibarettir. Ayrıca her satır, 9 ile 12 kelimededen oluşmaktadır. Yazma nüshada bulunan harflerin çoğu noktasız olup bu eserin sonunda bulunan icâzetnâme ise neredeyse noktasız haldedir.⁴³

1.2.2. Behcetü't-tâife bi'llâhi'l-ârife

Tasavvufa dair olan eser; vakıa, mürîd, istikamet, fakr, zikir, ma'rifet ehli, müşâhade, kalb, velâyet-nübüvvet ve sülük gibi kavramları tasavvufî anlamda yorumlayan bir kitaptır. Eserin yazma bir nüshası Berlin Ahlwardt Kütüphanesi A 2842 numarada bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu eser de Edward Badeen tarafından tahkik edilerek müellifin diğer bir eseri olan *savmü'l-kalb* adlı eseriyle birlikte Arapça olarak bastırılmıştır. Bu eser, 46 varaktan ibaret olup hacim olarak *Savmü'l-kalb* adlı kitaptan daha büyüktür. Yukarıda *Savmü'l-kalb* için belirttiğimiz varak, satır ve yazı özellikleri bu eser için de aynen geçerlidir.⁴⁴

Müellif, bu kitabı bazı dostlarının isteği üzerine yazmaya başladığını belirtmektedir. Müellif; Allah'tan yardım dileyip bu kitabı yazmaya başladığı zaman bir vakıada salihlerden birisini gördüğünü ve bu kimsenin

41 bk. Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*.

42 Bitlisî, *Savmü'l-kalb*, 5; Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 9.

43 Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 9.

44 Badeen, *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*, 9.

kendisine hacimli bir kitap taktim ettiğini, kitabın ismini öğrenmek maksadıyla sayfayı açtığında bu kitabın isminin “*Behcetü't-tâife*” olduğunu gördüğünü aktarmaktadır. Bunun üzerine Müellif, vakıada gördüğü “*Behcetü't-tâife*” ismine kendisinin de “*Billâhi'l-ârife*” ismini eklemek suretiyle kitaba *Behcetü't-âife billâhi'l-ârife* ismini verdiğini bildirmektedir.⁴⁵ Böylece kitabın isminin bir vakıada müellife gösterilen bir işaretle verildiği anlaşılmaktadır.

1.2.3. Menfaatü's-sâlik mârifetü'l-mesâlik

Müellife ait bu kitabın ismine Alâüddeve-i Simnânî'nin, *Mevâridü's-şevârid* adlı eserinde rastlamaktayız. Hafî ve cehrî zikri karşılaştıran Simnânî, hafî zikrin üstünlüğüne dair âyet ve hadislerden delil getirdikten sonra şöyle demektedir: “(Delillerin) sekizincisi, Ammâr b. Yâsir Bitlisî'nin, *Menfaatü's-sâlik mârifetü'l-mesâlik* isimli eserinde (konuya dair) sözüdür...”⁴⁶ Simnânî'nin, “Onun mübarek hattıyla yazılmış el yazmasını gördüm”⁴⁷ dediği ve alıntı yaptığı bu kitap, günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmamış olan bu eserin de tasavvufa ait olduğu yine Simnânî'nin aktardığı kısımdan anlaşılmaktadır.

1.3. Bazı Tasavvufî Görüşleri

Ammâr Yâsir'in tasavvufî düşüncelerini, bahsi geçen ve elimizde bulunan iki eserinden anlamak mümkündür. O, yukarıda hakkında bilgi vermeye çalıştığımız eserlerinde, kalb-beden ve rûh-cesed bütünlüğü üzerinde durmuştur. Ona göre amel, bedenini; hâller ise rûhun/kalbin işidir. Ameller, kişide hâl oluşturur. Amel ettiği halde hâl sahibi olmayan kimse, amelini hakkını vermemiştir. O, kullandığı tasavvufî kavram ve ıstıhlara da rûh ve beden açısından yaklaşmış ve gerçek anlamda kulluğun bu şekilde olacağını ve istikametini buna bağlı olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Tasavvufî tüm görüşlerini burada aktarmamızın imkânı olmamakla birlikte bazı görüşlerini istifadeye sunmak faydalı olacaktır.

45 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 14.

46 Ahmed b. Muhammed Alâüddeve-i Simnânî, *Mevâridü's-şevârid* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V1796/16), 93a.

47 Simnânî, *Mevâridü's-şevârid* (Veliyyüddin Efendi, V1796/16), 93a.

1.3.1. Tasavvuf ve Sûfî (التصوف والصوفي)

Kâl değil hâl ilmi olan tasavvuf, kitap okumakla, bilgiyi artırmakla değil; ancak yaşayarak, tadarak, hissederek elde edilen bir ilimdir. Zevk ve tecrübeye dayalı olduğu için kişilerin hâl ve manevî zevklerine göre tasavvufun farklı tanımları ortaya çıkmıştır. Yani herkes ulaştığı makâm ve içinde bulunduğu hâle göre izah etmiş bu da farklı tariflerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁴⁸ Müellif de farklı tasavvuf tanımları yapmak ve ayrı sûfilerden tasavvuf tanımları sunmak suretiyle bu duruma işaret etmiştir. Onun tasavvuf tariflerinden birisi şöyledir: “Tasavvuf; eğer gücün yeterse rûhu feda etmendir.”⁴⁹ Ona göre kişinin gücü buna yetmiyorsa sûfilerin söylemleriyle (şatahat vb.) boşuna meşgul olmamalıdır.

Müellif, “sûfî kimdir?” sorusuna: “Kendisinin hiçbir şeye her hangi bir şeyin de kendisine sahip olmadığı kimsedir.” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁰ Ebü'l-Kâsım Semnûn (ö. 298/911)'un tasavvuf tarifine de benzeyen bu tanıma göre hiçbir şeye mâlik olmayan sûfiler böylece kıyamet günü dünyevî yükleri hafif, hâl ve muâmelât bakımından ise dolu (ağır) bir şekilde Allah'ın huzuruna çıkacaklardır.⁵¹ Yine müellif başka bir yerde “Sûfî, nefes sahibi kimsedir”⁵² yani nefeslerine dikkat edendir, demektedir. Bu tarif şeyhi Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'nin “Onların indinde en faziletli şey, nefesleri saymaktır”⁵³ sözüyle aynı anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla burada Ebü'n-Necib'in, Şeyh Ammâr üzerindeki etkisinden bahsetmek mümkündür.

Müellife göre gerçek mutasavvıflar; beşeriyetlerini öldürmüş, rubûbiyet ve müşâhede sıfatları ile diri kalmış kimselerdir. Öyle ki adeta tarîkatta ölmemiş olan sûfî, hakîkatta dirilmemiştir. Hakikat tasarrufuyla diriltilmemiş olan kimse, tabiatın (bedenin) sıfatlarını öldürememiştir. Bedenin sıfatlarını öldürmemiş kimse ise “aynü'l-cem” makamına yerleşmemiştir. Zira ona göre sûfî, “aynü'l-cem” makamında bulunan kimsedir.⁵⁴ “Aynü'l-cem” makamının zıddı ise tefrikadır. Tefrikanın ne olduğunu bilmeyen ve tefrikadan çıkamayan kimse cem makamına ulaşamaz. Bu durumda

48 Bk. Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 19.

49 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 57.

50 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 58.

51 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 57.

52 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 60.

53 Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 19.

54 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 59.

önce tefrika vardır sonra cem.⁵⁵ Şeyhinden etkilendiği anlaşılan Necmeddîn-i Kübrâ da cem makâmını en büyük makâm tefrikayı ise en büyük azab olarak görmektedir.⁵⁶ Buna göre müellifin gerçek sûfnin, tefrikadan çıkıp cem makâmına ulaşmış olan kimse olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Ona göre en büyük düşman nefistir. Sûfi ise nefsi olmayan (onu terbiye etmiş) kimsedir. Zira ona göre sûfi için; nefis değil nefes, sebep değil ne-seb, söz değil amel, dünya değil din, ibâre değil işâret geçerli olur. Bundan dolayı Resûlullah (s.a.v.): “Biz küçük cihaddan, ki o düşmanla savaştır, büyük cihada, o da nefisle mücadeledir, döndük.”⁵⁷ demiştir. Böylece nefis teslim olunca kalb tasarruf etmeye başlar. Kalbin tasarrufu ise fiili değil fâili görmektir. Bu gerçekleşince hakîkî tevhid, kalbin hâli haline gelmiş olur.⁵⁸

1.3.2. İstikamet (الإستقامة)

Kur’ân ve sünnete uygun yaşam şekli olarak tanımlayabileceğimiz istikamet kavramı, müellifin de üzerinde durduğu istilahlardan birisi olmuştur. Ona göre istikâmet; bânında Rabbânî havâtır (düşünceler) dışında başka bir şey kalmayacak şekilde kişinin, bânını nefsânî havâtırdan temizleyip arındırmasıdır.⁵⁹ Bunu başarabilen kimse, istikamet üzere olmuş olur. İstikamet üzere olduğu söylenen kişide bir takım şartlar aranır. Bunun ilk şartı o kimsenin, bânında oluşan nefsânî, kalbî ve Rabbanî havâtır arasındaki fark ile meleğin ilkasını ayırt etmesidir. Melek ile şeytan (ilkası) arasındaki farkı ayırt edemeyen kimse, istikamet üzere değildir. Konuyu daha da ileriye taşıyan müellife göre istikamet üzere olan kimsenin bir alameti de onun işaretiyle her şeyin, (ovanın, dağın, karanın ve denizlerin) ona boyun eğip itaat etmesidir.⁶⁰ Müellif, buna şu örneği vererek meseleyi detaylandırmaktadır. İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) Harem’de iken kendisine istikamet üzere olan kimsenin durumu soruldu ve o şöyle cevap verdi: “İstikamet üzere olan kimseye, Ebû Kubeys dağını işaret ederek, şu dağın ona boyun eğmesidir” dedi.

55 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 59.

56 Kübrâ, *Fevâihü'l-cemâl*, 200.

57 Zeynuddin Muhammed Ali el-Münâvî, *el-Fethü's-semâvî bi tahriri ahâdîsi'l-Kâdî el-Beyzâvî*, thk. Ahmed Muctebâ (Riyâd: Dâru'l-Âsime, ts.), 2/513.

58 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 60.

59 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 19.

60 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 19.

Bunun üzerine Ebû Kubeys dağı hareket etti. İbrahim b. Edhem dağa, “sakin ol” deyip sakinleştirdi.⁶¹

Müellif, istikamet konusunu, “Kalbi dürüst olmadıkça (istikamet üzere olmadıkça) kulun imânı doğru olmaz. Dili doğru olmadıkça kalbi de doğru olmaz.”⁶² hadîsine dayandırarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre imânın istikameti, kalbin istikametine, kalbin de istikameti, dilin istikametine bağlıdır.⁶³ Yani dili istikamet üzere (doğru) olanın kalbi, kalbi istikamet üzere olanın da imânı istikamet bulur.

Ayrıca müellif, konuyu imânın, kalbin ve lisanın istikameti çerçevesinde işlemektedir. Ona göre lisan istikamet bulduğu zaman kalb de istikamet bulmuş olur. Kalb şeriat üzere olduğunda dil istikamet bulur ve böyle bir dil, ilim ve amelle konuşur. Kalb de hakikat üzere istikamet bulduğu zaman hikmet ve marifetle konuşur. Âlimin dili, ilminin, velînin dili, kalbinin, kalbi ise Rabbinin izniyle konuşur. Kalb, terbiye ve seyr u sülûkda bulundukça gayb kalbin üzerinde, kalb ise dilin üzerinde hâkim olur. Dolayısıyla bu durumda kalbin izni gaybtan, dilin izni ise kalbten gelmiş olur. Kalb istikamet bulduğunda izni Rabb’dan gelir, artık onun üzerinde gaybın bir hükmü kalmaz.⁶⁴ Burada müellifin, dil ve kalbin istikametini şariata bağladığı anlaşılmaktadır. Ona göre şariata bağlı bir dil, istikamet üzere olur, dil istikamet üzere olunca kalb de istikamet üzere olacaktır. Kalb istikamet üzere olunca imân da istikamet üzere olacaktır.

1.3.3. Zikir (الذکر)

Unutmamak, hatırlamak, zihinde tutmak, yâdetmek, anmak⁶⁵ gibi manalara gelen zikir, ıstilahî olarak Allah’ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş anlamını ifade eder.⁶⁶ Dil, kalb, hem dil hem de kalb ile yapılan zikir şekilleri bulunmaktadır. Necmeddin-i Kübrâ,

61 Bitlisî, *Behcetü’l-tâife*, 19.

62 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), 20/343 (No. 13048); Ebûbekir Ahmed b. Hasan el-Beyhâkî, *Şuabü’l-imân*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Bumbay: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2002), 1/97.

63 Bitlisî, *Behcetü’l-tâife*, 20.

64 Bitlisî, *Behcetü’l-tâife*, 24-26.

65 Muhammed b. Mukrrem İbn Manzûr, *Lisâni’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1414/1993), “Z-k-r”, 4/308.

66 Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409.

büyük ihtimalle şeyhinden etkilenerek “zikir-i lisân ve zikir-i kalb” olmak üzere iki çeşit zikirden bahsetmektedir.⁶⁷ Böyle olmakla birlikte müellife göre gerçek anlamda zikir, kalb ile yapılan zikirdir. Zira ona göre kalbî zikir, nihayetinde hicabın kalkmasını sağlar. Hakikat açısından zâkir ise Hakk’ın kendisini zikrettiği (mezkuru’l-Hakk) kimsedir. Nitekim Yüce Allah, “*Öyle ise siz beni (ibâdetle) anın ki ben de sizi anayım*”⁶⁸ buyurmuştur. Ayrıca gerçek mezkûru’l-Hakk, “*Unuttuğun zaman Rabbini an*”⁶⁹ âyetinde buyurulduğu gibi, Allah’ı çokça zikretmek suretiyle Allah’tan başka her şeyi (mâsivâ) unutan kimsedir. Yani beni zikretmen sana benim dışımda kalan her şeyi unutturur. “*Öyle ise siz beni (ibâdetle) anın ki ben de sizi anayım*”⁷⁰ emrinin manası, siz gerçek anlamda beni zikredip andığınızda bu durum benim de sizi anmamı gerektirir. İşte bu da müellife göre ancak kalbî zikirle olur. Zira Allah’ı zikreden kalb, anılır.⁷¹

Müellife göre Hakk’ın kulu zikretmesinden maksat, kuluna nazar etmesi, ona yönelmesi ve ona yakın olmasıdır. Bu da; “Beni içinden zikredeni ben de içimden zikrederim; şayet beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu onlardan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım”⁷² hadîsinin ifade ettiği husustur. Ona göre kalbî zikir de ülfet ve istiğrak olmak üzere iki kısma ayrılır. Ülfet kısmı, letâif makâmında; istiğrak kısmı ise müşâhede makâmında bulunur.⁷³ Müellife göre zikir-i dâim, kalbî olanıdır. Zira dilin aksine kalbi, dâimi zikirden alıkoyacak bir mani bulunmamaktadır. Kalbî zikri dâimi hâle gelen kalb için artık her yerde ve her zaman zikretmek gerekli bir hâl alır. Dil için ise bu durum, bazen olur. Kalb, zikirde dâimi hâle gelince zikrin safasıyla sıfatlanır. Böyle olduğunda ise kalb, gaybî olur ve kelimeler gaybte oluşur. Bu durumda da kalb, gayb âleminde kaybolur. Bu durumu ise dil anlatamaz ancak zevken bilinir. Zira bu hâli anlayıp anlatmaya ne ilim ne de akıl için yol vardır. Ancak zevken bilinir. Dolayısıyla zikir, gaybî, gayb da kalbî olmuş olur. Böylece kalb, her hâlinde

67 Necmeddîn-ı Kübrâ, *İrşâdî’-t-Tâlibîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2117), 149a; Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*, 221.

68 *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/152.

69 el-Kehf 18/24.

70 el-Bakara 2/152.

71 Bitlisi, *Behcetü’-t-tâife*, 44-45.

72 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/291 (No. 8650).

73 Bitlisi, *Behcetü’-t-tâife*, 45.

zâkir olmuş olur. Zira artık kalbe mani olacak nefsin galibiyeti gibi bir durum kalmamış, kalb nefsin baskısından kurtulup özüne dönmüştür ki, kalbin gıdası ve hayatı, zikir olmuştur. Artık kalb, zikir olmadan duramaz, zikirsizliğe sabredemez bir hâl almış olur. Kalb, zikre devam ederek meleklerin sıfatını hatta meleklerden daha üstün bir hâl alır.⁷⁴ Necmeddîn-i Kübrâ, bu durumu, zikrin kalbte istiğrak bulması olarak anlatmaktadır. Ona göre zikir kalbte yerleşince zâkir zikri bırakıp sustuğu zaman kalb, anne kalbindeki çocuk gibi sadırda hareket ederek zikir istemeye başlar. Zira artık kalb, Meryem karnında bulunan İsâ (a.s.), zikir ise onun sütü gibi olmuştur.⁷⁵ Zikir olmadan kalb duramaz.

Müellif, sûfilere zikir bakımından da değerlendirmektedir. Ona göre dile en hafif, mizana ise en ağır gelen amel zikirdir. Buna göre kalbte safa, genişlik, yakaza, tahammül ve infak duygusu meydana getirmeyen zikir, yakaza değil gaflet, ibâdet değil âdet, hidâyet değil bidâyet, kalbî değil lisânî olan zikridir. Zira ona göre zikrin hakikatının marifetine ulaşamamış olan sûfi, gerçekte zikretmemiş⁷⁶ yani kişi kendisini yormuş herhangi bir fayda elde etmemiştir.

1.3.4. Müşâhede (المشاهدة)

Tasavvufta müşâhede, Allah'ın zuhûr ve tecellilerini görme, seyir ve temaşa etme anlamına gelen bir kavram olup (Allah'ı ve onun tecellilerini) kalb ile görmektir.⁷⁷ Tasavvufî anlayışta, bir hadîste de belirtildiği gibi, bedene girdikten sonra rûhla Allah arasına birçok (yetmiş bin) hicâb girer. Sâlike düşen, aradaki bu perdeleri nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesiyle kaldırmak ve böylece ardındaki ilâhî hakikatleri temaşa etmektir. Bu anlamda müşâhede, perdelerin kalkması sonucu basiretin açılmasıdır. Bu da tabiki mücâhede sonucu gerçekleşir. Yani Necmeddîn-i Kübrâ'nın da dediği gibi önce mücâhede sonra müşâhede.⁷⁸ Müellifin de önce mücâhede sonra müşâhede dediği görülmektedir.⁷⁹ Bu anlamda Necmeddîn-i

74 Bitlisi, *Behcetü'l-tâife*, 48-49.

75 Kübrâ, *Fevâihü'l-cemâl*, 158.

76 Bitlisi, *Behcetü'l-tâife*, 58-59.

77 Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 393.

78 Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl*, 149.

79 Bitlisi, *Savmü'l-kalb*, 30.

Kübrâ üzerindeki etkisinden bahsedilebilir.⁸⁰ Perdelerin açılması konusu tasavvuf kaynaklarında muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamada ele alınır.⁸¹ Müellif de müşâhede konusuna değinmekte ancak müşâhede ile birlikte vakıadan da bahsetmektedir. Böylece o, muhadara yerine vakia kavramı dediği bir kavramdan bahsetmiş olmaktadır. Ona göre vakianın sonu mükâşefenin başlangıcı, mükâşefenin sonu da müşâhedenin başlangıcıdır. Vakia ile müşâhede arasındaki idrak farkı, çocukla büyüğün idrakleri arasındaki fark gibidir. Müşâhedenin tasarrufu, temkinden; vakianın tasarrufu ise telvinden bir makâmıdır. Bu anlamda kalbin nazarı da farklı olur. Zira müşâhede hâlinde kalbin nazarı Allah'a, vakia hâlinde ise mâsivallah'a olur.⁸² Yine Ona göre müşâhedenin bidâyeti, kalbde rûhun Allah'la ünsiyet huzuruna varmasıdır. Ünsiyet, sona erdiği zaman müşâhede başlar. Bu durumda müşâhede, Allah ve sıfatları hakkında bilgi vermek olmuş olur.⁸³

Ona göre müşâhedenin bir takım sıfatları vardır. Bunlar; yaratılış, hissiyat, idrak, nutk, marifet, nazar, tasarruf, iştme ve hitaba cevap vere bilme gücü bakımından kalbin kemâle ermesidir. Kalb, tüm sıfat, makâm ve hâlleri bakımından kemâle erdiği zaman insâniyet kemâle ermiş olur. İnsanın tekâmülü ise zâtında, sıfatında, ahlâkında velhasıl ona ait tüm tahsisat ve kemâlde olur. Öyle ki Yüce Allah'ın şu hitabı gerçekleşmiş olur: “*Yaratanların en güzeli olan Allah'm şâmi ne yücedir!*”⁸⁴ Kâmil müşâhede sahibi, tecelli makâmındadır, bazen müşâhede eder bazen de müşâhede edilir.⁸⁵

1.3.5. Kalb ve Hikmet (القلب والحكمة)

Sözlükte kalb; bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek gibi manalara gelir.⁸⁶ Vücutta kan dolaşımını sağlayan organın adıdır ki

80 bk. Gökbulut, *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevilik*, 244.

81 bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152.

82 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 73.

83 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 72.

84 el-Mü'minün 14/23.

85 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 72-73.

86 İbn Manzûr, “Z-k-r”, 1/685.

sûfîler buna kalb-i senavberi derler. Tasavvufî anlamda ise kalb, bilgi ve düşüncenin kaynağı veya aracı olarak kabul edilir, buna da gönül denir.⁸⁷ Müellifin halifesi Necmeddîn-i Kübrâ: “O, halden hale giren, su gibi içine konulan kabın şeklini alan bir latifedir; ona bu ismin verilmesinin sebebi, halden hale dönüşmesidir, bir diğer sebebi ise onun varlığın ve manaların (bilginin) kalbi olmasıdır.”⁸⁸ şeklinde izah eder. Müellif de benzer anlamda kalb, içinde nûr barındıran bir sırdır ki Yüce Allah onu, marifetleri anlaması için icad etmiştir, der.⁸⁹ Böylece müellifin kalbi, bilgi kaynağı olarak kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca müellife göre Yüce Allah aklı da ilimleri öğrensini diye yaratmıştır. Buna işâreten Yüce Allah: “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, Rabbinden bir nûr üzerinde değil midir?”⁹⁰ buyurmuştur. Bunun da alameti müellife göre aldanış yurdu olan dünyadan kaçıp ölümsüzlük yurduna dönerek ölüme hazırlanmaktadır.⁹¹ Burada müellifin kalbi, içinde bilgi barındıran bir sır olarak nitelenmesinin, halifesi Necmeddîn-i Kübrâ’da kalbin, latife olarak nitelenmesi⁹² ve diğer latifelerin buna bina edilmesi şekline dönüştüğü söylenebilir. Ayrıca Necmeddîn-i Kübrâ da kalb için nûr kelimesini kullanmaktadır.

İbnü’l-Arabî’ye göre hikmet, özel bir bilgi demektir⁹³ ki bu anlamıyla kalpteki sırla bağlantısı görülmektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî hikmeti; “kalbin ilâhî sırlara vâkıf olması” şeklinde tarif etmektedir. “Hakîm et-Tirmizî’ye göre ‘hikmet-i ulyâ’ veya ‘hikmet-i hikmet’ denilen hikmet türü peygamberlere ve velîlere has bir ilimdir.”⁹⁴ Bu anlamda hikmet, keşf yoluyla ulaşılan tasavvufî bilgi anlamına gelmektedir. Hikmeti elde etmek için dünyevî kaygılardan uzak kalmak gerekir.⁹⁵ Müellife göre hikmetin manası, kalbin kabul ettiği, sadrin kendisiyle inşirah bulduğu,

87 Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/229.

88 Kübrâ, *Fevâihu’l-cemâl*, 132.

89 Bitlisi, *Behcetü’l-tâife*, 76.

90 ez-Zümer 39/22.

91 Bitlisi, *Behcetü’l-tâife*, 76.

92 bk. Kübrâ, *Fevâihu’l-cemâl ve Fevâtihu’l-celâl*, 134-136.

93 İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/509.

94 Mustafa Kara, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518.

95 Kara, “Hikmet”, 17/518.

nefsin kendisinden rahatsız olup üzüldüğü, düşmanın kahrolup aşağılandığı söz demektir.⁹⁶

Müellife göre hikmetin bir başka çeşidi daha vardır ki oraya melek bile dâhil olamaz. Bundan daha üst bir hikmet vardır ki buna da Allah'tan başka kimse dâhil olamaz. “Allah sana Kitap ve hikmet indirmiş, sana bilmediğini öğretmiştir. Allah'ın sana olan nimeti ne büyüktür.”⁹⁷ buyurduğu husus budur.⁹⁸

Müellife göre nûr barındıran kalb, genişleyip ferahlar. Böylece o kalb görmeye ve işitmeye başlar. Zira sâlik ile Allah arasına giren hicablar, kalb ve göz içindir. Kalbten hicablar kaldırıldığı zaman, kalb bilgi kaynağı ve marifet sahibi olur. Böyle bir kalb, ilham almaya başlar; ancak müellife göre kalb, salabeti ve safası derecesinde gelen ilhamdan nasiplenir ve onu anlar. Ona göre şeriatin, hakikatin, İslâmın ve imânın istikameti, resullerin; nübüvvetin istikameti, meleklerin, velâyetin istikameti, rab-bâni havâtırın ve gaybî surlar ile ilhâmın evliyanın kalbine gönderilmesi ile gerçekleşir.⁹⁹

1.3.6. Sülûk (السلوك)

Sülûk, Arapçada “s-l-k-” سلك kelimesinin mastarı olup sözlükte; yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek gibi manalara gelen bir kelimedir.¹⁰⁰ Tasavvufta sülûk; insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibâdet, fiil, hareket ve davranış tarzları manasında kullanılır.¹⁰¹ Müellife göre sülûkun manası; Allah'a ulaşmıncaya kadar durmaksızın Allah'a doğru seyretmektir. Seyr ise; kalbin vakıyalardan sonra makâmlarda ve daha sonra hâllerde terakki etmesi durumudur. Bu terakki ise ancak kalb temizliği ile gerçekleşir. Kalb temizlenip nûrlanınca mâsivadan alakayı kesme arzusu ona tesir eder ki bu da halvettir. Müellife göre halvetin iki çeşidi vardır. Birincisi, halk arasına katılmayı terkedip kalben halveti yaşamak. İkincisi ise irâdeyi

96 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 77.

97 en-Nisâ 4/113.

98 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 77.

99 Bitlisi, *Behcetü't-tâife*, 88.

100 İbn Manzûr, “S-l-k”, 10/442.

101 Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

terk ederek kalben halveti yaşamaktır. Öyle ki kalbte varıdattan başka bir şey kalmaz. Kalbin halveti, beden de yaşanmadıkça gerçekleşmez. Halvetin dayanağı ise Yüce Allah'ın: “*O hâlde Allah'a koşun (fırar edin)*”¹⁰² emridir. Ona göre Allah'a koşmanın hakikati ise Allah'a dayanıp güvenme duygusunun oluşması, Allah'ta mustağrak olmak ve Allah ile bulunmaktır. Yani itimad, istiğrak ve vukuf.¹⁰³

Müellife göre sülûkun evveli “seyr ila'llah”, ortası “seyr bi'llah” ve sonu “el-inkita lede'llah” tır. Bu son durumda sâlik, gezmeye gücü yetmeyen esir gibi olur. Bunun hakikati ise Allah'tan başka hiçbir şeyin kalmamasıdır. Bu durum gerçekleşip sâlikte mutasarrıf olarak sadece Allah kalınca artık sâlikin aklına Hakk'tan başka bir şey gelmez.¹⁰⁴

1.3.7. Ubûdiyet (العبودية)

Allah'ın rızâsını kazanmak, ona yaklaşmak ve onun huzurunda olmak için yapılan eyleme ibâdet ve ubûdiyet denir. Kişi her şeyi bir yana bırakarak Allah'ın huzurunda ve onunla birlikte olduğunun bilincine erince amaca uygun şekilde ibâdet etmiş olur.¹⁰⁵ Müellife göre gerçek ubûdiyet, kişinin zâhiren, bâtînen ve düşünce olarak Allah'ın emir, nehiy, tasarruf ve fiilleriyle kayıtlanmasıyla gerçekleşir. O, “Üzerinde nefesine ait bir hüküm bulunduğu sürece ubûdiyetin gerçekleşmez”, diyerek ubûdiyetin gerçekleşmesini nefis tezkiyesine bağlamaktadır. Nefisiyle birlikte olmadığı sürece sâlik ubûdiyet hâlinindedir. Nasıl ki puta tapan Allah'a tapmıyorsa aynı şekilde nefisiyle olan da Allah'a gerçek anlamda kulluk etmiş olmaz.¹⁰⁶

Müellif, ubûdiyetin gerçek anlamda ve samimiyetle olması gerektiğini belirterek şöyle der: Sen onun kulu, o, senin Rabbin'dir. Ubûdiyet konusunda çaba harca ki ubûdiyet ile rubûbiyet faziletleri üzerinde gerçekleşsin. Samimi olmayanın ubûdiyeti de sağlam değildir. Zira zorla değil isteyerek boyun eğip teslimiyet göstererek ibâdet eden kimse, bu teslimiyetinin semeresini alır. Gerçek teslimiyet ise hükmün Allah'a ait olmasıdır nefse değil. O halde sâlik, Allah'a hizmet etmesi dışında nefsinde bir varlık

102 ez-Zâriyât 51/50.

103 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 84.

104 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 87.

105 Süleyman Uludağ, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/247.

106 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 107.

görmemelidir. Ubûdiyetin şartı, kişinin Allah'a karşı hiçbir vazifesini aksatmamasıdır.¹⁰⁷ Ammâr Yâsir'in eserleri incelendiğinde amele dayalı bir seyr u sülükten bahsettiği ve bunu önemsemediği görülür. Zira ona göre amelle seyr u sülük gerçekleşir ve ubudiyet gerçekleşir. Benzer durumu halifesi Necmeddîn-i Kübrâ'da da görmek mümkündür. Her ikisinde de şeriata bağlılık ve amel esastır.

1.3.8. İhlâs (الإخلاص)

İhlâs, sözlükte arınmak, saflaşmak, kurtulmak gibi manalara gelen Arapça bir kelimedir. Terim olarak “ibâdet ve iyilikleri riyâdan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak”¹⁰⁸ anlamına gelir. İhlâs daha geniş olarak riyâdan, şirkten, kötü duygulardan, gösteriş arzusun- dan kalbi temizlemeyi, her eylem ve fiilde samimi olmayı, kulluk vazife- lerini sırf Allah'a hasretmeyi ve yalnızca Allah'ın rızâsını gözetmeyi ifade eder.¹⁰⁹ Ebü'n-Necib es-Sühreverdî'ye göre ihlâs, Hak ile olan muamelede mahlûkata yer vermemektir.¹¹⁰ İhlâs, riyâ ve şirkin zıddı bir durumdur. Müellife göre Müslüman kimsenin ibâdetlerinde ihlâsı yakalayıp göste- rişten uzak durması gerekir. Ancak bunu gerçekleştirmeye çalışan muhlis kimsenin tehlikesi de büyük olur. “Ümmetim içindeki şirk, karıncanın ayak sesinden daha gizlidir”¹¹¹ buyuran Resûlullah (s.a.v.), bu tehlikeye ve zorluğa işaret etmektedir. Zira müellife göre amel eden kimsenin helâk olması, ibâdetlerinde Allah'a başkasını ortak etmesidir. Bu da gösteriş ve riya ile olur. Sâlik ihlâslı olmaya çalıştıkça riyâ tehlikesi hep karşısında durur. Zira kişi gönlünden ihlâslı oluşunu geçirdiği an riyâ tehlikesine düşer. Bunun için gerçek anlamda ihlâsı yakalamak gerekir. Aksi halde sâlik, sürekli riyaya dolayısıyla gizli şirke düşme tehlikesiyle karşı karşı- ya kalır.¹¹² Müellife göre muhlisin alameti, ihlâs nurları çoğaldıkça riyâyı

107 Bitlisi, *Behcetü'l-tâîfe*, 107-108.

108 İbn Manzûr, “*h-l-s*”, 7/26; Süleyman Ateş, “İhlâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/535.

109 İbn Manzûr, “*h-l-s*”, 7/26; Ateş, “İhlâs”, 21/535.

110 Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 23.

111 Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 32/384 (No. 19606).

112 Bitlisi, *Behcetü'l-tâîfe*, 121-122.

daha çok tanıyıp bilmesidir. Ancak bununla birlikte riyâdan tamamen kurtulmak oldukça zordur.¹¹³

1.3.9. Velâyet ve Nübüvvet (الولاية والنبوّة)

Kelime olarak “bir işi üstlenen veya onu yerine getiren, yardımcı, muhib, dost, yakınlık”¹¹⁴ gibi manalara gelen “velî”, Kur’ân-ı Kerîm’de iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Buna göre; 1. “Feîl” vezninde ve ism-i mef’ûl manasında olmak üzere, “işlerini Allah Teâlâ’nın gördüğü, kendi nefesine bırakmadığı” anlamına gelir. “O, *salihlerin işlerini görür*”¹¹⁵ âyeti bu manadadır. 2. “Feîl” vezninde, mübalağa-ı ism-i fâil sigasında olup, “Allah’a karşı ibâdet ve taatini yerine getiren kimse” anlamında kullanılmıştır. “Allah imân sorumluluğu taşıyanların (müminlerin) velisidir”¹¹⁶ âyetiyle de buna işaret edilmiştir.¹¹⁷ Nübüvvet ise haber verme anlamına gelen “neb” veya konum ve değeri yüksek olan anlamındaki “nebve” kelimesinden türetilmiş olup Râgıp isfahânî (ö. ?/?)’ye göre “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhîret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi”¹¹⁸ ni ifade eder.

Daha önceleri sûfiler, velâyet ve nübüvvet konularına genel anlamda kelâmcılar gibi yaklaşırken mesele, Hakim et-Tirmizî (ö.30/932) tarafından farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Daha sonra İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-hikem* adlı eserinde yer alan:

“Bu ilim ancak hatem-i resûlün ve hatem-i evliyânındır. Nebî ve resûlden herhangi biri onu ancak hatem-i resûlün mişkâtından görebilir. Velîlerden herhangi biri de onu ancak hatem-i evliyânın (son peygamberin velîlik) mişkâtından görebilir. Hatta resûller onu gördüklerinde hatem-i evliyanın mişkâtından görürler (Görmek, burada almak anlamında tefsîr edilmiştir)”¹¹⁹

113 Bitlisî, *Behcetü’l-tâife*, 122.

114 Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (b.y: Dârü’l- Hidâye, ts.), 40/242; Bekir Topaloğlu, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/24.

115 el-Arâf 7/196.

116 Âl-i İmrân 3/68.

117 Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 274.

118 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbü’l-Kur’ân* (Lübnan: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 482.

119 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsül-hikem*, thk. Ebû A’lâ Afifî (Beyrût: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 62.

sözleri ile başka bir boyut kazanmıştır. Lehte ve aleyhte çok eleştiri almış olan bu sözlerin temelinde Hakikat-ı Muhammediyye anlayışı yatmaktadır. Buna göre Allah'ın ilk yarattığı şey, Peygamberimiz (s.a.v.)'in nûrudur ve Allah her şeyi bu nûrdan yaratmıştır. Bu anlamda Nebi olmak bakımından Peygamberimiz ilktir ve tüm velilerle nebiler, ilimlerini onun mişkâtından alırlar.¹²⁰

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin konuyu işlerken genel anlamda; “Âdem daha su ile çamur arasında bir hâldeyken ben nebî idim”,¹²¹ “Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur.”¹²² gibi hadislerle dayandırdıkları dolayısıyla tüm nebî ve velilerin bilgilerinin kaynağının bu nûr olduğunu ifade ettikleri görülür. Müellif de bu iki hadîsi delil olarak sunmakta ve dolaylı da olsa velî ve nebîlerin ilimlerini bu kaynaktan aldıklarını söylediği anlaşılmaktadır. Müellifin, 597/1200'lü yıllarda, İbnü'l-Arabî'nin ise 638/1240 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında müellifin daha bu konu İbnü'l-Arabî ile tam olarak sistemleştirilmeden önce Hakim et-Tirmizî gibi sûfîlerden mülhem olarak ele alıp işlediğini de söylemek mümkündür. Ammâr Yâsir, velâyet ile nübüvvetin aynı kaynaktan beslendiklerini söylemekle birlikte nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu da açıkça belirterek şöyle demektedir: “Nübüvvet, İzzet katındaki ilk makâm velâyet ise nübevetten sonraki son makâmdır. Nübüvvetin, izzet ağacından, velâyetin ise nübüvvet ağacından bir dal olduğu söylenir.”¹²³ Devamında bu görüşün aslının da yukarıda aktardığımız hadislerle dayandığını ifade etmektedir. Buna göre nûru itibariyle Resûlullah (s.a.v.) mahlukatın, nübüvvet ise makâmın ilkidir. Velâyet, nübüvvetin bir cüzüdür. Ona göre nübüvvet izzetin, velâyet ise nübüvvetin bir cüzüdür.¹²⁴

Kısaca velâyet ve nübüvvet konusunda müellifin Hakim et-Tirmizî gibi sûfîlerin fikirlerini esas alarak ele aldığı ve velâyetin nübüvvetten bir cüz olduğunu dolayısıyla nübüvvetin velâyetten üstün olduğunu açıkça dile getirdiği anlaşılmaktadır.

120 İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 64; Ferzende İdiz, *Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 197-198.

121 Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, thk. Muhammed Avâme (b.y.: Dâru'l-Kible, ts.), 20/231.

122 İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (b.y.: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/265.

123 Bitlisî, *Behcetü'l-tâife*, 128-129.

124 Bitlisî, *Behcetü'l-tâife*, 129.

1.3.10. Ümenâ (الأمناء)

İbnü'l-Arabî'ye göre iyiliklerini saklayan, manevî hâl ve durumlarını gizli tutan ve hâlleri herkes tarafından bilinmeyen Melâmetîler taifesinin büyükleri ve seçkinlerine ümenâ denir. Sözünde duran, güvenilir, başkasından korkmayan anlamına gelen emin kelimesinin çoğulu olan ümenâ, âlimler ve peygamberlerin eminleri olarak vasıflandırılmışlardır.¹²⁵ Ammâr Yâsir'in şeyhi Şeyh Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye göre ise Melâmîlerle sûfîler bir birinden farklıdır. Zira ona göre Melâmî, kendilerinden sadır olan hiçbir hayırlı şeyi izhar etmez hiçbir kötülüğü de gizlemezler. Sûfî ise, halkla meşgul olmaz dolayısıyla onların sûfiden sadır olan bir şeyi red veya kabul etmelerine aldırış etmezler.¹²⁶ Böylece Melâmîlerle sûfîleri ayrı gören Sühreverdî'nin, sûfîleri daha üstün bir zümre olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Müellife göre "ümenâ-الأمناء"; âlimi billah olup, Yüce Allah'ın kendilerini velî edinip seçtiği ve kendi katından bir ilim (ilm-i ledün) verdiği seçkin bir kesimdir. Yüce Allah bunlara rabbânî hazlar vermiştir ki böylece bu zümre, Allah'ın koyduğu ölçüyü ve mertebeleri bilirler. Ona göre evliyâ içerisinde ümânâ, nebîler arasındaki resûller gibidirler. Onlar, denetleyiciler olup Hakk esrarından bilgi verirler. İnsanlarla akıllarının mertebelerinin seviyesine göre konuşurlar. Bu yönden onlar; âlim, hükemâ ve ârif kimselerdir.¹²⁷

Bunlar, söz konusu vasıflara sahip olunca kendilerine sırları keşfetme izni verilir. Meşâyih, kendilerini ehl-i hadîs olarak tabir etmiştir. Zira bunlar, ferâset, ilhâm, hadîs ve siddikiyete sahip kimselerdir. Böylece bu zümre, Hakk cihetinden konuşan muhaddîsler olmuşlardır. Bunlar; Allah'ı Allah ile bilirler. Ehline sırları, işâret, ibâre, sır ile veya emsile, beyyine ve şehâdet yoluyla tabir ederler.¹²⁸

Kısaca ümenâ, melâmet ehlinin büyüklerinden olan, zâhirî hâllerini insanlardan saklayan, Allah tarafından kendilerine özel bir anlayış ve ledünnî ilim verilmiş olan seçkin bir zümredir. Müellifin, İbnü'l-Arabî gibi düşündüğü ve ümenâ'yı seçkin bir zümre olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

125 Salih Çift, "Ümenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/302.

126 Sühreverdî, *Adâbü'l-mürîdin*, 13.

127 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 132-133.

128 Bitlisî, *Behcetü't-tâife*, 134.

Sonuç

Sühreverdiyye ve Kübreviyye gibi iki önemli tarîkatın teşekkülünde etkili olduğu anlaşılan ayrıca birçok tarîkat silsilesinde ismi anılan Ammâr Yâsir Bitlisî hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye yer verilmemiştir. Kendi ismiyle anılan bir tarîkatın olmayışı, bulunduğu şehrin ilim merkezlerine uzak oluşu, eserlerinin fazlaca tanınmamış olması bu sonucu doğurmuş olabilir. Ayrıca Sühreverdiyye söz konusu olunca Ebû'n-Necib es-Sühreverdi ile Ebû Hafs Ömer Sühreverdi'nin; söz konusu Kübreviyye olunca da Necmeddin-i Kübrâ gibi güçlü sûfîlerin ön plana çıkması, kendisi hakkında fazla bilgi verilmemiş olmasının başka bir nedeni olabilir. Bu durum, onun söz konusu şeyhlerin, özellikle Necmeddîn-i Kübrâ'nın gölgesinde kalması sonucunu doğurmuş olabilir. Zira hakkında kısa bilgiler vermiş olan az sayıda kaynaktan bile kendisinden ancak Necmeddîn-i Kübrâ başlığı altında onun şeyhi olarak veya isminin geçtiği silsilelerde sadece ismen bahsetmişlerdir. Kaynaklardaki bu ketumluktan dolayı olsa gerek şu ana kadar müellif hakkında herhangi akademik bir çalışma (tez, makale, kitap vb.) da yapılmamıştır. Ancak bu durum, Ammâr Yâsir'in önemini, tasavvuf ve ilme sağladığı katkıyı ve önemli bir âlim/sûfî olduğu gerçeğini değiştirmez.

Müelliften bahseden az sayıda kaynaktan, hayatıyla ilgili detaylı bilgi elde edilemezse de onun Bitlis'te doğduğu ve 590/1194 ile 604/1207 yılları arasında kalan bir tarihte orada vefat ettiği ve kabrinin burada olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda net olarak belirtilmemiş olsa da Necmeddîn-i Kübrâ, belki de Bitlis'e gelerek kendisine intisap etmiş ve o meşhur halvetlerini burada çıkararak hilafet almıştır. Halvete girdiği yerin, Bitlis'in Ahlat ilçesinde bulunan Şeyh Ammâr Ahlatî adındaki tekke olması ihtimali de yüksektir. Zira 823/1420 tarihli vakfiye kaydında böyle bir tekkeden bahsedilmektedir.

Ammâr Yâsir'in önemini, yer aldığı tarîkat silsileleri, yetiştirdiği talebeler ve teşekkülünde etkili olduğu tarîkatların yanı sıra yazmış olduğu eserlerinden de anlamak mümkündür. Müellif hakkında bilgi veren kaynakların yanı sıra ilmî ve tasavvufî kişiliği göz önünde bulundurulduğunda çok sayıda eser yazmış olma ihtimalinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hakkında bilgi verdiğimiz ve elimizde bulunan iki eseri dışında günümüze ulaşmamış olan *Menfaatü's-sâlik mârifetü'l-mesâlik* isminde başka bir eserinin olduğunu Simnânî'nin, *Mevâridü's-şevârid* adlı

eserinden anlamaktayız. Bu durum, günümüze ulaşmamış veya tespit edilememiş başka eserlerinin de olabileceğini göstermektedir. Yapılacak olan akademik çalışmalarla Ammâr Yâsir'in hem hayatı hem de başka eserlerinin olup olmadığı ve içerikleri hakkında detaylı bilgi elde etmek mümkün olabilecektir.

Günümüze ulaşmış olan iki eseri, tasavvufî konuları işleyen eserlerdir. Simnânî'nin, "Gördüm" diyerek alıntıda bulunduğu ve günümüze ulaşmamış olan eserinin de tasavvufa ait olduğu yine Simnânî'nin aktardığı kısımdan anlaşılmaktadır. Eserleri incelendiğinde Ammâr Yâsir'in, amele dayalı bir seyr u süluktan bahsettiği ve bunu önemseydiği görülmektedir. Tasavvufî görüşlerini öğrendiğimiz eserlerinden *Savmü'l-kalb* adlı eserinde daha çok kalb ve onun hâlleri üzerinde durmaktadır. Tasavvufî kavramlara yer verdiği ve geniş açıklamalarda bulunduğu *Behcetü't-tâife* adlı eserinde ise tasavvuf, istikamet, ibadet, zikir, ihlâs, velayet vb. hususlara açıklamalar getirmektedir. Dolayısıyla müellifin, önceki sûfîlerin takip ettiği yolu izleyerek geleneği devam ettirdiği söylenebilir. O, şeriata dayalı bir tasavvufu ön planda tutarak, şeriat çizgisini muhafazaya özen göstermektedir. Ona göre imânın istikameti, kalbin dürüst olmasına bağlıdır. Kalb de şeriat üzere olursa istikamet bulur. Zikri önemseydiği anlaşılan müellif, kalbî zikre vurgu yapmakta ve önemine değinmektedir. Kalbî zikre sahip kimse, Hakk'ın da kendisini andığı (mezkurü'l-Hakk) kimsedir. Müşahede için mücahedeyi şart koşan müellifin, bu konuda Necmeddîn-i Kübrâ'yı etkilediği anlaşılmaktadır. Kalb temizliği ve istikametine önem gösteren müellife göre tasfiye edilmiş olan bir kalb, mâsivadan alakayı kesmek ister ki bu da halvettir. Kişinin Allah'a karşı hiçbir vazifesini aksatmaması olarak tanımladığı ibadetin sonunda ubudiyet gerçekleşir. Bu da ihlâsa dayanır. O, şeriat çerçevesinde kendisine has rûhî ve kalbî bir anlayışa sahiptir. Onun anlayışında ifrat ve tefrite rastlanmaz. Öğrencilerine felsefî ve zihnî hususlardan ziyade çalışma ve tatbiki dayalı bir sülûku tavsiye etmektedir. Bununla birlikte kendinden önceki sûfîlerden tamamen de ayrılmaz, onların yolundan da istifade eder.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-İlbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Ali Şah, Ma'sum. *Tarâikü'l-hakâik*. 3 Cilt. Tahran: Nayib-i Sadr, 1315/1897.
- Ateş, Süleyman. "İhlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Badeen, Edward. *Behcetü't-tâife ve's-savmü'l-kalb*. Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hasan. *Şuabü'l-imân*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Bumbay: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.
- Bitlisî, Ziyâuddîn Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed. *Behcetü't-tâife*. thk. Edward Badeen. Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999.
- Bitlisî, Ziyâuddîn Ebû Yâsir Ammâr b. Muhammed. *Savmü'l-kalb*. thk. Edward Badeen. Beyrût: Matbaatu'ş-Şirketi'l-Müttahide, 1999.
- Cebecioğlu, Ethem. "Abdülkahir Ebu'n-Necib Sühreverdî". *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Sebat Yayınları, 2008.
- Çift, Salih. "Ümenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/302. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gökbulut, Süleyman. "Ebu'n-Necib Ziyâuddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-mürîdîn Adlı Eseri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2008), 135-152.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Harîrîzâde, Kemâleddîn. *Tibyânü vesâilü'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhim Efendi, 430-432.
- Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî. *Fusûsü'l-hikem*, thk. Ebû A'lâ Afîfî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avâme. b.y.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fî ahbari men zehab*. b.y.: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1414/1993.
- İdiz, Ferzende. *Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât fî ğarîbü'l-Kur'an*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kara, Mustafa. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Koçak, Zülfiye. "XVI. Yüzyıl Tapu Tahrir Defterlerine Göre Bitlis ve Yöresi Zâviyeleri". *Erdem* 82 (Haziran 2022), 79-118.

Talebesinin Gölgesinde Kalmış Önemli Bir Sûfi Şahsiyet: Ammâr Yâsir Bitlisi ve Bazı Tasavvufî Görüşleri

- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kübrâ, Necmeddîn. *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. thk. Yûsuf Zeydân. Kuveyt: Dâru Suâdi's-Sabâh, 1993.
- Kübrâ, Necmeddîn. *İrşâdü'l-Tâlibîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2117.
- Lâhûrî, Gulam Server. *Hazînetü'l-asfiyâ*. Kanpûr: Munshi Naval Kishor, 1894.
- Molla Câmi, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hazarati'l-kuds*. haz. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlık Kitabevi, 1981.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şa'rânî, Abdulvahab. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.
- Simnânî, Ahmed b. Muhammed Alâüddevle. *Mevâridü's-şevârid*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V1796/16.
- Simnânî, Ahmed b. Muhammed Alâüddevle. *Fazlu't-tarika*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 2135, 46a-117a.
- Simnânî, Ahmed b. Muhammed Alâüddevle. *Tezkiretü'l-meşâyih*. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Şeref Han. *Şerefnâme*. İstanbul: Deng Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Yâfi, Ebû Muhammed Abdullah. *Mirâtü'l-cinân ve ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zaman*. Kahire: Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, 1413/1992.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y: Dârü'l- Hidâye, ts.
- Zeydan, Yûsuf. *Fevâihu'l-cemâl ve Fevâtihu'l-celâl*. Kuveyt: Dâru Suâdi's-Sabâh, 1993.



Muhammed el-Hâşimî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Bakışı

Muhammad al-Hashimi's View Perspective on Certain Sufi Concepts

Ayşe Şener

Sivas Cumhuriyet Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi / Sivas Cumhuriyet University Social Sciences Institute PhD Student
<https://orcid.org/0009-0008-8047-0999>
email aysesener2910@gmail.com

Doç. Dr.

Yüksel Göztepe

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, Türkiye / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-5701-0267>
email ygoztepe@gmail.com
ROR ID: <https://ror.org/04f81fm77>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ekim / 24 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / 25 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1572827>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayşe Şener-Yüksel Göztepe).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Ayşe Şener-Yüksel Göztepe, "Muhammed el-Hâşimî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Bakışı", *Sufiyye* 17 (Aralık/ December 2024), 91-118.

Öz

Son dönem sûfilerinden, Cezayir asıllı, iskân bakımından Suriyeli olan Muhammed el-Hâşimî et-Tilimsânî, zâhiri ve bâtinî ilimlere hâkim bir şahsiyettir. Bir Eş'arî kelamcısı olarak dikkatleri üzerine çeken Muhammed el-Hâşimî, başta Mısır olmak üzere Mağrip ve Ürdün gibi dünyanın farklı ülkelerinde müntesipleri bulunan Şâzeliyye tarikatının Derkâviyye ve Aleviyye kollarının şeyhlik vazifesini üstlenmiş bir isimdir. Bu çalışma, ehl-i sünnet akidesinin savunuculuğunu kendine ilke edinen, ilim ve irfânî bünyesinde birleştirip eserlerine de yansıtan Muhammed el-Hâşimî'nin tasavvuf sahnesindeki önemi ile tasavvufî düşünce dünyasına kısa bir bakış mahiyetindedir. Bu bağlamda çalışma müellifin “*ed-Dürretü'l-müntesiratü fi ecvibeti'l-esileti'l-aşera*”, “*el-Hallü's-sedid lima teşkelehu'l-mürîd*” ve “*Şerhu şatranji'l-ârifin*” adlı risâleleri ekseninde hazırlanmıştır. Hâşimî'nin adı geçen eserlerdeki kabz, bast, mârifet, mürşid, mürîd ile zikir gibi bazı kavramlara dair görüşleri irdelenerek ele alınmıştır. İlgili görüşler; Ebü'l-Hasen eş-Şâzeli, İbnü'l-Arabî, Kuşeyrî, Hucvirî ve Herevî gibi daha nice kadîm mutasavvıfın görüşleri ile mukayese edilmek suretiyle değerlendirilmiş ve böylece Muhammed el-Hâşimî'nin tefekkür zeminine kısmen ışık tutulmuştur. Ayrıca makalede, Hâşimî'nin tasavvufî gelenekten izler taşıyan kimi kavramlar arasında işaret ettiği bağlamlara da dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şâzeliyye, Muhammed el-Hâşimî, Görüşleri, Tasavvuf Kavramları.

Abstract

One of the recent sufis, Muhammad al-Hashimi al-Tilimsani, who is of Algerian descent but Syrian as his place of residence, is a personage who has mastered the exoteric and esoteric sciences. As an Ash'ari theologian, he attracted attention and served as the sheikh of the Shadhiliyyah Sufi order's Derqawiyyah and Alawiyyah branches, which have followers in various countries such as Egypt, the Maghreb, and Jordan. This study is a brief overview of the importance of Muhammad al-Hashimi, who adopted the advocacy of the ahl as-sunnah creed as a principle and who combined science and wisdom and reflected them in his works, in the Sufi scene and the world of Sufi thought. The study is centered around three of his treatises: *ad-Durrah al-Muntashirah fi Ajwibat al-As'ilah al-Asharah* (*The Scattered Pearl in Answering Ten Questions*), *al-Hall as-Sadid lima Ishkalahu al-Murid* (*The Sound Solution to What Troubles the Seeker*), and *Sharh Shatranj al-'Arifin* (*A Commentary on the Chessboard of the Gnostics*). His views on concepts such as contraction (qabz), expansion (bast), gnosis (ma'rifah), spiritual guide (murshid), disciple (murid), and remembrance (dhikr) are analyzed. These perspectives are compared and evaluated in light of the ideas of earlier Sufi masters such as Abu al-Hasan al-Shadhili, Ibn al-Arabi, Qushayri, Hujwiri, and Harawi, thereby shedding some light on the intellectual foundations of al-Hashimi's thought. Additionally, the article draws attention to the connections al-Hashimi identified between certain concepts that bear traces of the Sufi tradition.

Keywords: Sufism, Shadhiliyya, Muhammad al-Hashimi, his perspectives, Sufi concepts.

Giriş

Kitap ve sünnetin belirlediği çizgide ilmî ve irfânî muaşeret ile mârifet hakikatlerini halka tevzî etmeyi gaye edinen Muhammed el-Hâşimî (ö. 1961), son dönem muasır sûfîlerindedir. Tasavvuf ve kelâm üzerine telif ettiği pek çok eser ile bilinen Muhammed el-Hâşimî'nin bazı tasavvufî görüşlerini konu edinen bu çalışma, onun sûfî kimliğine ve yaklaşımlarına ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Hâşimî, kurucusu Şeyh Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'den (ö. 656/1258) adını alan Şâzeliyye tarikatının¹ genel prensip ve öğretilerini bazı eserlerine yansıtmıştır. Muhammed el-Hâşimî'nin özellikle müntesip olduğu Şâzeliyye tarikatının etkisiyle mârifet ve mârifetullah kavramlarına güçlü vurgu yaptığı görülmektedir. Nitekim Şâzeliyye'nin daha ziyade âdâb ve erkâna ihtimam gösterdiği² ve bu meyanda tarikat müntesiplerinin temel hedeflerinin mârifet sahibi bir derviş olmak olduğu bilinmektedir.³ Bilhassa Ahmed el-Alevî'nin tesis ettiği Şâzeliyye-Aleviyye tarikatının âdâb ve erkânında zikir oldukça önemli bir yer tutmaktadır.⁴ Tabii ki bunun gibi bazı kavramlar, bağlı olduğu tarikat ve kollarının bu gibi kavramlara verdiği ehemmiyet doğrultusunda Hâşimî tarafından da değerlendirmeye alınmıştır. Onun belirgin çizgisi Şâzeliyye tarikatı norm ve değer yargılarında şekil alsada hâhî Hâşimî, başkaca mefkûreleri de göz ardı etmemiştir. Binaenaleyh Hâşimî; Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 321/933), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089), Muhammed Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Atâullah (ö. 709/1309), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ve Ahmed el-Gümüşhânevî en-Nakşibendî (ö. 1894)⁵ gibi mutasavvıfların tefekkürâtını deruhte eden anlayışla düşüncelerini dışa vurmuştur. Bu

1 Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/385.

2 Mustafa Kara, "Ahmed el-Alevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/42.

3 Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/387.

4 Kara, "Ahmed el-Alevî", 2/42-43.

5 Muhammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesiratü fi ecvibetü'l-es'ileti'l-'aşera ev el-ecvibetü'l-vâkıyetü'l-vefiyye 'ale'l-es'ileti'l-'Irâkıyye", *Mecmû' Resâilil-'ârifi bi'l-lâhi Te'âlâ eş-Şeyh Muhammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî* (Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 2020), 412, 415-417, 431, 441, 456; Muhammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî b. 'Abdirrahmân el-Ḥasenî et-Tilimsânî, "Enisü'l-hâifin ve semirü'l-âkifin fi şerḥu şatrançil-'ârifin", *Mecmû' Resâilil-'ârifi*

minvalde makalemizde öncelikle Türkiye’de hakkında yeterli çalışma yapılmamış olan Şeyh Muhammed el-Hâşimî’nin hayatına veciz bir şekilde değinilip sonrasında ana hatlarıyla eserlerinden bahsedilecektir. Şeyhin eserlerinin tanıtımı akabinde sırayla kabz, bast, mârifet, mürşîd, mürîd ve zikir hususundaki tasavvufî görüşlerine dikkat çekilerek kendisinin irfânî düşünce yapısından kesitler sunulması düşünülmektedir.

1. Muhammed el-Hâşimî’nin Hayatı

Şâziliyye’ye bağlı Derkâviyye-Aleviyye tarikatı şeyhi olan Muhammed el-Hâşimî, 1881-1961 yılları arasında yaşamıştır. Aslen Cezayir kökenli bir mutasavvıf âlim olan Muhammed el-Hâşimî’nin tam adı, Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî b. Abdirrahmân b. el-Hasenî et-Tilimsânî’dir. Cezayir’in vilayetlerinden biri olan Vahran’da doğan el-Hâşimî,⁶ babasını erken yaşta kaybetmiş (1894), sonrasında ailesi ile Tilimsân’a gelerek buraya yerleşmiştir.⁷ Tilimsân’da çiftçilik ve baharat satıcılığı gibi işlerde çalışmış olup bu sayede ailesinin geçimine katkıda bulunmuştur. Öte yandan orada yaşadığı süre zarfında dini eğitimini de göz ardı etmeyerek Tilimsân’ın cami ve medreselerinde yapılan derslere iştirak etmiştir.⁸

Hâşimî’nin Derkâviyye tarikatına intisabı, şeyh Muhammed b. Yellis (ö. 1927) eliyle Tilimsân’da yaşadığı döneme rastlamaktadır.⁹ Söz konusu dönem, Fransızların Cezayir’i işgal ettiği, ülke genelinde İslâm karşıtlığının yaşandığı, halkın sefalet içerisinde bulunduğu; buna rağmen Fransızların asimilasyon ve sömürge politikasına karşı direniş gösterdiği yıllardır.¹⁰ Ülkedeki âlimlerin kısıpca alındığı ve İslâmî eğitime her türlü engelin çıkartıldığı bu süreçte Hâşimî, mürşîdi İbn Yellis ile birlikte Şam’a gitmek durumunda kalmıştır. Kısa bir süre sonra Hâşimî, o zamanki hâkim

bi'l-lâhi Tê'âlâ eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî (Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 2020), 510, 515.

⁶ İlyas Çelebi, “Hâşimî, Muhammed b. Ahmed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/410; J.-L. Micron, “Al-Hâşimî”, *The Encyclopaedia Of Islam* (Netherlands: y.y., 1986), 3/261.

⁷ Muhammed Ridâ el-Kahvecî, *el-'Allâme Muhammed el-Hâşimî mürebbiyü's-sâlikin* (Dımaşk: y.y., 2004), 85.

⁸ Micron, “Al-Hâşimî”, 3/261; Çelebi, “Hâşimî”, 16/410.

⁹ Micron, “Al-Hâşimî”, 3/261.

¹⁰ Aysel Fedai, *Fransa Hakimiyeti'nde Cezayir (1914-1954)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 121-123.

yönetimin Cezayirli ve Faslılara uyguladığı politika nedeniyle mürşîdinden ayrılarak Adana'ya gitmiştir. Ancak iki yıl Adana'da kalan Hâşimî, tekrar Şam'a dönmüş ve oraya yerleşmiştir.¹¹

Kendisini tevhdî, usûl ve fıkıh gibi pek çok şer'î ilimde de yetiştiren Hâşimî, bu ilmî sahalarda birçok âlimden ders almıştır. Abdülkâdir ed-Dükâlî (ö. 1926 veya 1934), Bedrüddîn el-Hasenî (ö. 1935), Emin Süveyd (ö. 1936), Muhammed b. Cafer el-Kettânî (ö. 1927), Muhammed Selîm el-Halvânî (ö. 1944), Muhammed b. Yûsuf el-Kâfî (ö. 1959), Mahmûd el-Attâr (ö. 1944) ve Necîb Keyvân (ö. 1933) gibi isimler sadece kendilerinden ilim tahsil ettiği Şamlı âlimlerden bazılarıdır.¹²

Muhammed el-Hâşimî, mürşîdi İbn Yellis'in vefatından kısa bir süre sonra hac yolculuğu sırasında Şam'da konaklayan Şeyh Ahmed b. Mustafa el-'Alevî'ye (ö. 1934) intisap etmiş ve kendisinden Aleviyye-Derkâviyye tarikatının halîfeliğini almıştır. Şam'da başta Emevî Camii olmak üzere Şâmiyye ve Nûriyye gibi medreselerde dersler vermiş ve bu derslere her kesimden geniş katılımlar olmuştur. Ayrıca Hâşimî, Şam'ın çevre köylerinde de zaviyeler kurarak hizmet çevresini genişletmiştir.¹³ Öte yandan çalışmaktan yorulmayan bir bibliyoman,¹⁴ eğitim-öğretime önem veren ilmî ve tasavvufî açıdan bir eğitmen olarak Muhammed el-Hâşimî, her kesimden insana ulaşıp Abdülkâdir İsâ (ö. 1991), Abdurrahman eş-Şâgûrî (ö. 2004), Abdülvekîl ed-Dürûbî (ö. 1993), Muhammed Saîd el-Burhânî (ö. 1967), Muhammed Saîd el-Kürdî (ö. 1972) gibi âlim-mutasavvif birçok öğrencinin yetiştirmesine katkıda bulunmuştur. İlmî ve tasavvufî bilgisi sadece Suriye ve kentleriyle sınırlı kalmayarak ülke sınırlarını aşmıştır.¹⁵

Muhammed el-Hâşimî, üstün ahlâkı, mütevazı yaşantısı, insanların üzerinden sıkıntılarını almayı seven ve sessiz kişiliğiyle bilinmektedir. Ailesine karşı nasıl hoşgörülü ve nazik ise etrafına da aynı tutumla yaklaşan, kimsenin kusurunu yüzüne vurmeyen, güler yüzlü, cömert; kim olursa olsun kendisini ziyarete geleni geri çevirmeyen konuksever mizacıyla da

11 Muhammed Muṭṭı' el-Hâfız - Nizâr Abâza, *Târihu 'ulemâi Dimaşk fi'l-ḳarni'r-râbi'a 'aşera el-Hicri* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2016), 2/983; 'Abdülkâdir 'Isâ, *Ḥakâ'ik 'ani'l-tasavvuf* (Haleb: Dârü'l-'İrfân, 2007), 500.

12 'Abdülâzîz Muḫammed Süheyl el-Ḥaṭîb el-Ḥasenî, *Ḡuraru'ş-Şâm fi terâcîmi Âli'l-Ḥaṭîb el-Ḥasenîyye ve mu'âşirihim* (Dimaşk: Dâru'l-Hisân, 1996), 2/818.

13 Micron, "Al-Hâşimî", 3/261-262.

14 eḲahvecî, *el-'Allâme Muḫammed el-Hâşimî*, 90, 94-95.

15 Ḥâfız - Abâza, *Târihu 'ulemâi Dimaşk*, 2/985.

tanınmaktadır.¹⁶ Direnişçi özelliğe sahip fikri yapısı ve Fransız işgaline karşı aktif mücadelesiyle ön planda yer alan el-Hâşimî, 19 Aralık 1961 tarihi, Salı günü Şam'da vefat etmiştir.¹⁷

Velûd bir müellif olduğu gözlemlenen Hâşimî'nin eserlerinden “*Nazmî ‘akîdeti ehli’s-sünne*” adlı eser, müellifin kelâm öğretilerinin nazım şeklinde kaleme aldığı en kısa risâlesidir. İlgili risâle, sadece beyitlerden müteşekkil olup şerh edilmeden okuyucusuna takdim edilmiştir. Ancak ileriki dönemlerde Hâşimî, bu risâlesini daha geniş bir okur kitlesine ulaştırmak ve ihvanının istifadesine sunmak için biri kısa diğer ikisi uzun olmak üzere toplam üç ayrı şerh yazmıştır. *Miftâhu’l-cenne şerhu ‘akîdeti ehli’s-sünne*¹⁸ adlı eser, müellifin bahsi geçen risâleye yazdığı şerhlerden yalnızca birisidir. Risâle, 1960 yılında “*Metnü ‘akîdeti ehli’s-sünne ma’a rakmi şafhati şerhihâ miftâhu’l-cenne ve yelîhî nazmihâ ma’a rakmi şafhati şerhihi*” başlığı altında tertip edilerek neşredilmiştir.¹⁹ Kelâm ilmüne dair birtakım nüansları ihtiva eden eser, ehli’sünnet akidesinin genel prensipleri ekseninde ele alınıp o meyanda beyitlere açıklık getirmiştir.

Aynı minvalde *er-Risâletü’l-mevsûme bi-‘akîdeti ehli’s-sünne ma’a nazmihâ* ile *er-Risâletü’l-mevsûme bi-sebîli’s-sa’âdeti fî ma’nâ kelimeteyi’ş-şehâde ma’a nazmihâ*²⁰ ise müellifin kendisinin tek çatı altında bir araya getirerek 1929 yılında neşrettiği bir diğer eserdir. Eserde iki ayrı risâlenin birlikte takdimi söz konusudur. Eserin birinci bölümü, mezkûr “*Nazmî ‘akîdeti ehli’s-sünne*” adlı risâleye Hâşimî'nin yaptığı bir başka şerhi ihtiva etmektedir. Risâlede beyitler, daha kısa ve özlü izah edilmiştir ancak ilerleyen zamanlarda ilgili risâle, müellif tarafından daha da genişletilerek yeniden telif edilmiştir. Risâlenin ikinci kısmı ise birinci bölümde yer alan risâleden farklı olarak kelâm ilmi üzerine yazılmış bir başka eserdir. Müellifin vefatının ardından bazı düzenlemelerden geçirilerek bu bölüm tekli risâle şeklinde de yayınlanmıştır.²¹

16 Kâhvecî, *el-‘Allâme Muḥammed el-Hâşimî*, 21-22.

17 Kâhvecî, *el-‘Allâme Muḥammed el-Hâşimî*, 96-97, 180.

18 Kâhvecî, *el-‘Allâme Muḥammed el-Hâşimî*, 134.

19 Muḥammed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî, *Metnü ‘akîdeti ehli’s-sünne ma’a rakmi şafhati şerhihâ miftâhi’l-cenne ve yelîyehu nazmihâ ma’a rakmi şafhati şerhihi* (b.y.: Matba’atü’t-Terakķî, 1960/1380), 1.

20 Muḥammed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî, *er-Risâletü’l-Mevsûme bi-‘akîdeti ehli’s-sünne ma’a nazmihâ & er-Risâletü’l-Mevsûme bi-sebîli’s-sa’âdeti fî ma’nâ kelimeteyi’ş-şehâde ma’a nazmihâ* (Dimaşķ: Matba’atü’t-Terakķî, 1929), 1.

21 Muḥammed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî, *Mecmû’u Resâilil-‘ârif bi’l-lâhi Te’âlâ eş-Şeyḥ Muḥammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî*, thk. ‘Âbdurrahmân Muḥammed Reşîd eş-Şe’âr (Beyrût:

Hâşimî'nin bir diğer kelâm içerikli risâlesi de *Şerhu nazmi 'akîdeti ehli's-sünne'*dir.²² Mezkûr risâle, Hâşimî'nin “*er-Risâletü'l-mevsûme bi-'akîdeti ehli's-sünne ma'a nazmihâ*” adlı risâlesinin yeniden düzenlenip yazıldığı eserdir. Başkaca ifade ile “*Nazmi 'akîdeti ehli's-sünne*” adlı esere yazılmış en uzun şerhtir. Müellifin ehl-i sünnet akidesinin kapsamlı şekilde ele alıp işlediği risâledir. Risâle, ilk olarak Hâşimî tarafından 1960 yılında Şam'da basılmıştır.²³ Daha sonra malûm eser, 2016 yılında tekli risâle şeklinde Lübnan'da yeniden basıma sunulmuştur.²⁴

el-Bahşü'l-câmi' ve'l-berku'l-lâmi' ve'l-Ğaysü'l-Hâmî' fî mâ yete'allak bi's-Şan'a ve's-Şâni' Hâşimî'nin bir başka kelâm öğretileri üzerine yazılmış risâlesidir. Bahsi geçen risâle, Şam'da müellifi tarafından 1955 yılında neşredilmiştir. Aynı şekilde “*Dürretü'l-Behiyye*”²⁵ adlı eser de Hâşimî'nin kelâma dair yazmış olduğu risâlelerin arasında yer almaktadır.

Hâşimî'nin *ed-Dürretü'l-müntesiratü fî ecvibeti'l-esileti'l-aşera*,²⁶ adlı eseri ise tasavvuf öğretileri bağlamında şekillenen bir risâledir. Eser, soru ve cevap şeklinde teşekkül etmektedir. Ayrıca adı geçen eserde müellifin tasavvufun temel konularını, bazı meseleler içerisinde konumlandırarak izah ettiği görülmektedir. Bunun yanında ele alınan meselelerin de kimi mutasavvıfın bakış açısına dayandırılarak açıklığa kavuşturulduğu izlenmektedir.

Müellifin tasavvuf düzleminde telif ettiği bir başka eser de *el-Hal-lü's-sedîd lime'steşkelehü'l-mürîd*dir.²⁷ Eser iki temel veçheden oluşmakta olup ilk veçhesi bir mürîd için olası problemlerin çözüme kavuşturulması adına kaleme alınmıştır. İkinci veçhesi ise seyr ü sülûkta ilerlemekte olan sûfinin tasavvuf meşrebine uygun hâl ve hareketlerinin sıralandığı ayrıca edep ve ölçütlerinin tertip edilip yazıldığı bölümdür.

el-Kavlü'l-faşlü'l-kavîm fî beyânî'l-murâd min vaşiyyeti'l-Hakîm, akîde ve tasavvuf prensiplerinin birbirini dengeleyen noktalarının işlendiği risâledir. Bu risâle bir hikâye üzerinden ilerleyip vermek istediği kelâm ve

Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 2020), 139.

22 'Abdülkâdir Ayyâş, *Mu'cemü'l-müellifîni's-Sûriyyîn fî'l-ğarnî'l-işrîn* (Dimaşk; Dârü'l-Fikr, 1405), 524.

23 Muhammed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî, *Şerhu nazmi 'akîdeti ehli's-sünne* (Matba'atü't-Terakki, 1960), 1.

24 Sîdî Muhammed b. el-Hâşimî, *Şerhu nazmi 'akîdeti ehli's-sünne*, thk. 'Âburrahmân Muhammed Reşîd eş-Şe'âr (Beyrût: Books-Publisher, 2016/1437), 2.

25 'Abdülkâdir 'İsâ, *Hakâ'ik 'ani't-tasavvuf*, 504.

26 Tilimsânî, *Mecmû'u resâil*, 139, 271.

27 Kâhvecî, *el-'Allâme Muhammed el-Hâşimî*, 137.

tasavvuf mesajlarının hâmile olması bakımından kısmen Hz. Mevlânâ'ya (k.s) ile benzerlik addetmektedir.

Şerhu şaṭrancı'l-‘ârifîn²⁸ ise İbnü'l-Arabî'nin olduğu iddia edilen, satranca benzeyen tablonun kendi içinde tutarlılıkla izaha kavuşturulduğu risâledir. Müellif, eserde seyr ü sülûka karşılaşılması muhtemel zorlukları sıralamakta; ilgili zorluklar ile beraber bahusus alınabilecek tedbirlerden de bahsetmektedir. Zikredilen tedbirler dikkate alınmaz veya gerekli düzeltmeler ile sâlike müdahale edilmez ise hangi tehlikelerin kendisini beklediği bir levha üzerinde resmedilmeye çalışılmıştır.²⁹

2. Muhammed el-Hâşimî'nin Tasavvufî Görüşlerini Yansıtan Bazı Kavramlar

Muhammed el-Hâşimî, birçok konuda tasavvufî görüş serdeden bir sūfidir. Kabz, bast, mârifet, mürşîd, mürîd ve zikir anlayışı gibi başlıklar onun tasavvufî düşüncesini genel anlamda yansıtan başlıklardan bazılarıdır. Sūfî düşüncenin tasavvuf literatürüne yansımaları geniş çerçevede hâller ve makamlardan müteşekkildir. Seyr ü sülûk sürecinde genellikle hâller kabz ve bast ile başlar. Tasavvuf ilmine dair en ehemmiyetli klasiklerden birinin yazarı Kuşeyrî “Risale”sinde bu görüşü kabul etmektedir. Kabz ve bast, kendilerinden sonra gelen heybet-üns, mahv-isbat, fenâ-bekâ ve cem'-fark gibi birçok ikili hâli kişinin seyr ü sülûk sürecinde mutavassıt ve nihâi aşamalarında yaşadığı yüksek seviyeli hâllerin bir nüvesi konumunda bulunan iki hâldir. Biz makalemizde bütün hallerin çekirdeği mesabesinde olmasından dolayı öncelikle kabz ve bast kavramlarını seçtik. Seyr ü sülûkun neticesinde sâlikin iradesiyle ve gayretiyle bütün makamları teker teker aşmasındaki amaç Gazzâlî'nin *İhyau ulûmiddin* isimli eserinde vurguladığı gibi marifetûllaha ulaşmaktır. Biz de bu sebepten ötürü mârifet kavramını ele almayı tercih ettik. Bu manevî yolculukta kabz ve bastı yaşamış tecrübeli rehber kişi olması sebebiyle mürşîdi, kabz-bast hâllerini yaşayan sâlik olması nedeniyle de mürîd kavramlarını tercih ettik. Sâlik hedefine ulaşmasında vesile olan ve ehlisünnet tarikatlarının

28 Ömer Rıdâ Kehâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü muşannifiyi'l-kütübî'l-'Arabiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 3/113.

29 Çelebi, “Hâşimî”, 16/411.

hemen hemen tamamında “*üssü'l-esas*”³⁰ kabul edilen aynı zamanda Kuşeyrî'nin mürşîdi Ebû Ali ed-Dekkân'ın “*Risale*”sindeki ifadesiyle “*velayetün menşûr*”³¹ sayması nedeniyle de zikir kavramını ele almayı uygun bulduk. Yani seçtiğimiz bu kavramlar, basit gibi görünse de bir sûfînin düşünce dünyasını aksettirme açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Diğer taraftan makalede bahsi geçen başlıklara dair Hâşimî'nin görüşleri ele alınıp değerlendirilirken zaman zaman benzer görüşlere sahip sûfîlerin görüşleriyle karşılaştırma yapmak suretiyle de makalemizi zenginleştirme yoluna gittik.

2.1.Kabz

Lügatte “daralma, kapanma, tutma, bir tutam” ve “mahv olma” gibi anlamlara gelen kabz, “emin olunan şeyden korkmak” anlamını içermektedir. Bast ile birlikte kullanılan bu terim, içinde bulunulan vakte yönelik “hâl”i temsil etmektedir. Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî, kabzı “nûr altında zulmet” olarak değerlendirirken³² kimi sûfîler, mevcut an içerisindeki korku hâli olarak tanımlamaktadır. Kimileri de kabzı, tedip için paylama veya zorlama gibi kalpte vuku bulan şey şeklinde ifade ederken İbnü'l-Arabî de kabzı kulu Allah'a olan inancı ile doğrusal bir ilişkilendirme şeklinde ele almaktadır. Ona göre Hak, kulu inancına göre kabz etmiştir.³³ Kur'ân-ı Kerim'de de kabz ve bast kavramları geçmektedir fakat bu kavramlar, Kur'ân'da sûfîlerin terimleştirdiği manada kullanılmamıştır.³⁴

Tasavvuf klasiklerinde kabz hâli, genellikle Allah'ın celâliyle irtibatlı bir şekilde ele alınmıştır. Celâli gerektiren bir şeyin tefekkür edilmesi kabzın zuhûruna zemin hazırlaması ve Allah'ın gazabına karşı duyulan korkunun kişiyi aniden kuşatmasıyla bu kavramın ilintisine dikkat çekilmiştir. Sâlikte zuhûr eden korkunun kişiyi aniden kuşatmasıyla endişe ve hüznün derecesine ulaşılır ki bu da insanın temel ihtiyacı olan yeme içme

30 H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 165.

31 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 301.

32 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “kabz”, 333.

33 Muhiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9/276.

34 bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli Metinsiz Türkçe Açıklaması* (İstanbul: Merve Yayınları, 2018), el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/67; el-Kehf 18/18; Tâhâ 20/96; el-Furkân 25/46; ez-Zümer 39/67; el-Mülk 67/19.

isteklerini yok edecek seviyeye taşıyıp kişinin bedeninin zayıflamasına neden olabilir.³⁵ Hâşimî de tasavvuf kültürü içerisinde yetişmiş sûfî şahsiyet olması dolayısıyla kabz hâlini Allah'ın celâliyle bağlantılı gördüğü için daha spesifik şekilde kabzın takva kavramıyla ilişkisine dikkat çekmiştir. Kişinin yaşantısındaki takva düzeyi, Allah'ın celâlini tefekkür neticesinde kat ettiği derecesi ve kendisinde meydana gelen farkındalık kabz hâlinin zuhûruna zemin hazırlayan etmenlerdir. Hâşimî'ye göre kabz hâli, kişinin takvada derinleşip kendi eksik yönlerini fark etmesiyle iç dünyasını kuşatan celâl ve kahrın nefesine yansımadır.³⁶

Hâşimî, kişide kabz hâlinin zuhûrunu muttaki hayat sürme düzeyindeki nitelikli yaşantı ile ilişkilendirirken meseleyi daha da ileri boyuta taşıyarak kabzın ortaya çıkışını Allah'tan gâfil oluş durumuyla bağlantılı görmektedir. O, kabzın zuhûrunu kişinin gaflet içinde olmasıyla irtibatlandırılmasını, aslında farklı düzeylerde bu hâlin meydana gelişine ışık tutan bir durum olarak ifade etmektedir. Zira ona göre takva, havf ve hüznün kişiyi kuşatmasıyla zuhûr eden kabz hâli ile günlük vird ve zikirinde istikrar içinde olan sâlikin vazifelerini yerine getirmede ihmalkârlık göstermesiyle meydana gelen kabz hâli de aynı zamanda yükselmiş olduğu derecesinde bir düşüşün göstergesi olması açısından önemlidir.³⁷ Nitekim gaflet içerisine düşme ile kabz hâliyle zuhûr arasında bir irtibatın olduğunu söyleyen İbn Kayyım el-Cevzî (ö. 751/1350), bu kabz hâlini, kabz-ı te'dîb durumu olarak görmektedir. İbn Kayyım, kabz-ı te'dîb hâlini sadece gafletten dolayı değil, aynı zamanda kötü düşünmeden de kaynaklanacağı görüşündedir.³⁸

Sûfilerin kaleme aldığı tasavvufî eserlerde sâlik ve ârifte kabz hâlinin zuhûruna sebep olan birçok etkenin varlığından bahsedilmiştir.³⁹ Hâşimî de şeytanın bir çeşit ilhamı olan vesvesenin kişinin kalbine gelişini, kabz hâlinin zuhûr sebepleri arasında görmektedir. O, aynı zamanda vesvesenin kulda meydana gelişiyse Allah'tan başkasına itimat etme arasında

35 Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" - Kuşeyri Örneği-* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012), 148.

36 Hasenî et-Tilimsânî, "Şerhu şaṭrancı'l-ârifin", 526.

37 Hasenî et-Tilimsânî, "Şerhu şaṭrancı'l-ârifin", 560-561.

38 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 3/255; krş. İbn Kayyım Şemseddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, thk. İmâr 'Âmir (Kâhîre: Dâru'l-Ḥadis, 1993), 3/234.

39 Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 147-158.

da bağ kurmaktadır. Bu meyanda Hâşimî, kişinin ağyara meyletmesini ve Allah'tan başkasıyla ilgilenmesini manevî bir düşüş kabul etmektedir. Ona göre kul, üst derecelere ulaşmış olsa bile mâsivâyâ meylederse bu, onun kabz hâlinin zuhûr etmesinin sebeplerinden biri olduğunun işareti- dir. Hâşimî, kişinin bu durumdan kurtuluşunu ancak Allah'a yönelmekle mümkün görmektedir. Bu hâlet-i rûhiyedeki insanın içerisinde bulundu- ğu vesveseden temizlenmesinin Allah'ın himayesine girmek ve O'na iltica etmekle gerçekleşeceği görüşündedir. Hâşimî, bu noktada şu ayeti referans almıştır: “*O halde hemen Allah'a kaçın.*”⁴⁰ Zira Hâşimî'ye göre kabz hâlini yaşayan sâliklerin sıkıntılardan kurtuluşu ve şifası bu ayette gösterilen çıkış yoludur.⁴¹

2.2. Bast

Lügat anlamı itibariyle “genişletme, yayma,⁴² kabz hâlinin zıddı, aklın ayık olması, kalbî rica, niyaz ve yalvarma hâli” olarak tanımlanan bast,⁴³ *Lüma*'da “Allah'ın mârifet ehline tanıdığı genişlik” olarak ifade edilmek- tedir. Bu hâle erenlerin kabzda alıkonulan yeme, içme, konuşma gibi eylemleri yeniden kazandıkları dile getirilmektedir.⁴⁴

Hâşimî, bast hâliyle irfânî geleneğin üzerinde titizlikle durduğu edep kavramı arasında yakın ve doğrudan bir irtibatın varlığına dikkat çek- mektedir. Bast hâlini mutasavvıfların her daim müridlere tavsiye ettikleri gibi onların bunun için işin hem başında hem sonunda edeplere dikkat etmesi gerektiği yönünde telkinleri de olmuştur. Hâşimî'ye göre bast hâ- liyle büyük ferahlık, genişlik ve gönül hoşluğu durumu olmasından dola- yı âdâba hassasiyetle uyulmalıdır ve gevşekliğe meydan verilmemelidir. Bir yönüyle bast hâli, âdâb içinde olmak demektir. Eğer kişi bast hâlin- deyken âdâba uygun hareketlerde bulunmaz ise hedefine ulaşmak şöyle dursun her an seyr ü sülûk sürecinde ayağı kayabilir. Zira Hâşimî'ye göre âdâb ve kurallara uymak, bast hâlinin sağlıklı olduğunun ölçütüdür. Bastı yaşayan kişi, rahat ve genişlik içerisinde olsa dahî genişlik ve müreffeh

40 Ez-Zâriyât 51/50, 420.

41 Hasanî et-Tilimsânî, “Şerhu şaṭrancî'l-‘ârifîn”, 527.

42 Kadir Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük el-Mu'cemü'l-'Arabî - Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2021), “bast”, 73.

43 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “bast”, 85.

44 Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 403.

hâlinde değilmiş gibi hareket etmek durumundadır. Kısaca Hâşimî, gerek çevresel gerekse ruhsal rahatlığın kişiyi lakaytlığa itmeyen psikoloji ile eylemde bulunmamasının bast hâlindeki sâlik için lüzumlu bir davranış olduğu kanaatindedir.⁴⁵

Hâşimî, bastı sûfî gelenekte her vesileyle vurgulandığı gibi anlam itibariyle neşe, sürur, rahatlık ve manen kendinden geçerek sarhoşluk manasındaki sekr hâli olarak kabul etmektedir. Haşimî, bast hâlini kabz hâliyle birbirini takip eden durumda gördüğü için olsa gerek daha ziyade kabz hâliyle ilintili olan sekr kavramıyla birlikte zikretmektedir. O, aynı zamanda kalpte beliren inkişaf hâli ile manen aydınlanma durumunu bast kavramıyla irtibatlandırarak ona dâhil etmektedir. Ayrıca Hâşimî, bu hâlin bir mürîdin seyr ü sülûkunda kendini gösterdiğinde o kimsenin çok dikkatli olması gerektiğini de salık verir. O, bu aşamada sâlikin bast hâlinde uyması gereken âdaba uygun davranışlar sergilemekle yükümlü olduğu kanısındadır.⁴⁶

Hâşimî'ye göre bastta aşırı rahatlık ve gevşeklik meydana gelmesi hâlinde sâlikin nefsinin oyunlarına karşı uyanık bulunup nefesine hâkim olacak şekilde hareket etmesi elzemdir. Bastın kişiyi sevk edebileceği edep dışı davranışlara karşı ona gem vurması gerekli olduğu gibi insanlarla sosyal ilişkilerinde sessiz kalmayı tercih ederek onlarla faydasız konuşmadan da uzak durması lazımdır. İnsanlarla anlatılan davranışlar içinde bulunması seyr ü sülûk ehlinin uyması lüzumlu kurallar olarak kabul edilmektedir. Bast hâlini yaşayan mürîd, Allah'a karşı kulluğun ve şeyhine karşı mürîdlik edeplerinden tarikatın gereklerinden olan ibadetlerini yerine getirmeyi ihmal etmemelidir. Yine bu mertebeye ulaşmış durumdaki mürîd sürekli Allah'ı zikretmeye devam etmeli, bu ibadeti kendisine nasip eden Allah'a karşı şükrü elden bırakmamalıdır. Bast hâlinde mürîd, her an yükseliş içerisinde bulunduğundan halveti tercih edip halka karışmamaya özen gösterir. Neticede Hâşimî'ye göre bastı yaşayan mürîd, zikredilenlere dikkat ettiği takdirde bastın hakkını yerine getirmiş sayılır.⁴⁷

Bu noktada şunu da belirtmemiz gerekir ki tasavvuf tarihinde önemli sûfilerden biri olan Kuşeyrî (ö. 65/1072), kabz ve bast hâllerini sâlikin seyr ü sülûku esnasında kalbinde sürekli varlığını devam ettiren iki nitelik

45 Hasenî et-Tilimsânî, "Şerhu şaṭrancı'l-ârifîn", 527-528.

46 Hasenî et-Tilimsânî, "Şerhu şaṭrancı'l-ârifîn", 528.

47 Hasenî et-Tilimsânî, "Şerhu şaṭrancı'l-ârifîn", 527-528.

olarak görmektedir. O, kabz ve bast hâlinin her ikisinde de muhabbetin devam ettiği görüşündedir.⁴⁸ İbnü'l-Arabî ise kabz ve bast hâllerini yaşayan kişide muhabbetin kendini göstereceğini ancak bu muhabbetin kimde ve ne şekilde gerçekleştiğinin açıkça anlaşılamayacağını, bu hâlinin göstergesinin ise kişide zuhûr eden sevinç ve hüznün hâli olduğunu belirtir.⁴⁹ Kabz ve bast tecrübesini Herevî (ö. 481/1089), Allah'ın kendisi için seçtiği, sakındığı ve koruduğu kimselerin makamı olduğunu söyler. Ona göre bast ise kulun zâhirini ilim ve kulluğun gereklerini yerine getirmesi, bununla birlikte bîatını da mârifet ile meşgul etmesidir.⁵⁰

Kabz ve bast ile ilgili nakledilen verilerle Hâşimî'nin bu iki tecrübeye dair aktarımları arasında bariz benzerlikler söz konusudur. Sonuç itibarıyla kabz ve basta dair Hâşimî de bu tecrübelerin Hakk'ın birer lütfu olup O'nun lütfu ile gerçekleştiği anlayışına hâkimdir. Bilhassa kabz ve bast tecrübesindeki kişinin dinin zâhirine uygun davranışları terk etmemesi gerektiği ve bu iki tecrübenin Hakk'ın muhabbetinin bir neticesi olarak kişiye tattırıldığı yönündeki değerlendirmeler, Hâşimî'de de mevcuttur. Hâşimî'nin bu tespitleri, onun Kuşeyrî, İbnü'l-Arabî ve Herevî gibi isimlerin izini süren bir sûfî olduğuna işaret etmektedir.

2.3. Mârifet

Lügatte mârifet, “bir şeyi olduğu gibi algılamak, anlamak”,⁵¹ “tanımak, bilgi, tecrübî ve amelî bilgi” anlamlarına gelmektedir. Tasavvûfî bir terim olarak ise “Sûfîlerin iç deneyimlerine dayanarak, manevî ve ilâhî hakikatlerin tadına vararak ulaştıkları bilgi” demektir.⁵² *Fütuhât'* ta ilâhî bir nitelik olup keşfî bir bilgi olarak ifade edilen mârifet, “Hakikatleri, Hakk'ın eşyadaki tecellisini, şeriatın dili ile kullara Allah'ın hitap şekli, varlıktaki kemâl ve eksikliği, hakikatleri bakımından kişinin nefsinin, bitişik ve ayırık âlemler ile hayali, son olarak da hastalık ve devayı bilmek”

48 Abdülkerim Kuşeyrî, *Mensûrû'l-hitâb fî meşhûrî'l-ebvâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4128), 149a.

49 İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 19.

50 Abdullah Ensârî Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 118-119.

51 *el-İrşâd Ma'acim Mu'asır 'Arabî - 'Arabî*, haz. Hâlis Tefvîk Mûsâ (Suriye: Dârü'l-İrşâd lî-neşr, 2001), “mârifet”, 379.

52 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), “mârifet”, 236.

noktasından yedi hususu bilmek ile ilişkilendirilmiştir.⁵³ Her sūfî kendi zevkine, yaşadığı hâllere ve elde ettiği tecrübelerle göre bir mârifet tanımı yapmıştır. Mârifet, dinî alanda ilimle uğraşan âlimlerin hem de sūfîlerin ortak kavramlardan biri olmasına rağmen her iki grubun da mârifete yaklaşımları birebir örtüşmez. Şeriat âlimleri ilimle mârifet arasında pek fark görmezken sūfîler, mârifete ilimden daha husûsî anlamlar yüklerler.⁵⁴ Buna göre sūfîler, ârif ile âlimi aynı mânâda kullanmaz. Onlara göre ârif, bazı vasıfları itibariyle âlimden ayrılır. Kuşeyrî'nin ifadesine göre ârif, Hakk'ı isim ve sıfatlarıyla bilen, fiillerinde Hakk'ın rızasına uygun hareket eden ve kötü ahlâktan Hakk'ın lütfu ile kurtulmuş kimsedir. Ârifin içinde bulunduğu hâli mârifet olarak nitelendiren Kuşeyrî'ye göre kişi, mârifete ancak mücâhede ve riyâzetle ulaşabilir.⁵⁵ Kuşeyrî'nin mârifete dair anlatımlarının benzerini Hucvirî'de (ö. 1072?) de görmek mümkündür. O da Kuşeyrî gibi sūfîlerin sadece ifadeler ve ibareler konusunda bilgi sahibi olan kimselere âlim, buna karşılık bir şeyin aslına, hakîkatine dair bilgi sahibi olan kimselere ârif dedikleri bilgisini aktarmıştır.⁵⁶

Hâşimî de sūfîlerin ârif ve âlim ayrımını çağrıştıran ifadelerle mârifet kavramını izah etmiştir. Hâşimî, kişinin mârifet anlayışındaki yetkinliğini evren hakkında sahip olduğu bilgiyle doğru orantılı görmektedir. Ona göre kişi, kâinat hakkında ne kadar bilgiye sahip olur ve ne kadar kâinatın yaratılışındaki kusursuzluğu idrak edip onu keşfedebilirse bu kâinatın kemâl sıfatlarla kuşatıldığının farkına varıp bir olan yaratıcısının varlığına muttali olur. Bu sayede kul, tanıyıp anladığı kâinatın bir olan yaratıcısının varlığına arif olur. Diğer bir ifade ile kâinatın ârifi olmak, bir yaratıcının varlığının ârifi olmakla paraleldir. Zira yaratılmışlığa ârif olup farkındalığa ulaşmış kişi, evrenin ve bununla birlikte Hâlik'ı hakkında mârifet sahibi olabilir.⁵⁷

İşte bu sebepten olsa gerek ki Hucvirî'ye göre mârifet dünya ve ukbâdaki bütün iyiliklerin temeli kabul edilir. Bundan dolayı bütün zaman ve durumlarda mârifet, bir kul için Allah'ı tanımada en önemli vasıta ve

53 İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, 8/105,110.

54 Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 502; Ayrıca bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 2000), 2/348.

55 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 398.

56 Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 533.

57 Hâşimî et-Tilimsânî, "Şerhu şaşrancî'l-ârifin", 549.

ulaşılan bir ilim olarak görülmüştür.⁵⁸ Bu âleme Allah'ın bir fiili olması cihetiyle bakan ve ona muhabbet duyan kimse yalnızca Allah'ı tanıyan ve O'nu sevendir. Bütün bunlar âleme bakıp da belli idrak düzeyine çıkan kimse, seçkin niteliklere haiz kimsedir.⁵⁹ Nitekim tasavvuf klasiklerine baktığımızda bazı sûfilerin mârifeti çeşitli tasavvuf ıstılahlarıyla birlikte değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bazı sûfiler mârifet ile havf arasında bir ilişki kurarken bazısı takva ve verâ' makamıyla veya kabz ve heybet halleriyle bağlantılı mârifet açıklaması yapmaktadır. Kimi sûfilere göre ise mârifet artınca dünyaya dalma korkusu kişinin mârifeti oranında artacağı görüşü hâkimdir. Bu tecrübede olan ârif, havf ve takvâ makamında bulunmaktadır. Yine bazı sûfiler ârifin mârifeti seviyesine göre maişetinin de saf ve temiz olacağı, müreffeh bir ömür süreceği, her mahlûkun ondan sakınacağı ve onun kalbinde ise Allah ile ünsiyet içinde olduğu için kendisine hiçbir mahlûkun korkusunun ilişmeyeceği düşüncesindedir. Bu durumdaki ârifin ise teslim makamında ve ünsiyet hâli içerisinde bulunduğu görüşündedirler. Böyle bir kimse, mârifatullahı ulaşırsa maddî şeylere rağbeti kalmaz. Aynı zamanda bu vasıflarla donanmış şahsın kendisi zühd makamını gerçekleştirmiş olduğu gibi mârifeti de zühd merkezlidir. Bunu gerçekleştiren kimse mârifetullah anlayışının zirvelerine ulaşmış Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922) işaret ettiği gibi tamamen Allah'ın tasarrufundaki sûfilerin mârifet anlayışına kavuşur. Hatta daha da ileriye giderek hayret mertebesine ulaşabilir.⁶⁰ İbnü'l-Arabî de havf ve recâyı gelecekle ilişkilendirmesine rağmen kabz ve bastı, kişiye gelen ilhama göre vakit içerisinde birbiriyle alâkalı hâller olarak izah etmektedir. İbnü'l-Arabî bast hâlinin ahirette cennette dahî devam edeceğini ifade ederken kabz hâlinin sadece dünyada gerçekleşeceğini belirtir. Ona göre kabz Allah'ın kahr tecellisinden kaynaklanırken bast hâli ise cemâl tecellisinden kaynaklanmaktadır.⁶¹

58 Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb* (Kâhire: Mektebetü's-Şegâfeti'd-dîniyye, 2007), 297.

59 Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Yüce Hakikatler ve Şâziliyye Tarikatı Te'yîdü'l-Hakikatü'l-Âliyye ve Teşyîdü't-Tariki's-Şâziliyye*, çev. Ferzende İdiz (İstanbul: Semerkand, 2013), 125.

60 Yüksel Göztepe, *Abdulkerim Kuşeyri'nin Uyanu'l-ecvibe fi Funûni'l-Esilesi'nin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Asitan Kitap, 2019), 513.

61 Suat Hakim, *el-Mu'cemu's-sûfî* (Beyrût: y.y., 1981), 898.

Tasavvufun önde gelen sûfilerinden Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) kişide marifetin gerçekleşebilmesi için sahibinin basiret ehli bir kimse olması gerektiğini vurgular. Yine o, hâllerin kişi de bıraktığı etkiyi o kimsenin iman ve marifetiyle paralel görmektedir. Yani sâlikin, mârifet ve imanı kuvvetliyse yaşadığı hâller de kuvvetli, zayıfsa buna bağlı olarak hâlleri de zayıf durumdadır.⁶² Abdurrahman Sülemî (ö.412/1021) ise mârifeti tamamen lütf-ı ilâhî olarak görmektedir. Zira ona göre kişi içinden herhangi dünyevî bir şey geçirirse o kimsenin mârifeti sahih değildir. Çünkü mârifetin sıhhatli olmasının alâmeti, Allah'tan başka bir varlığa kalpte yer kalmamasıdır.⁶³ İşte bundan dolayı başta tevbe olmak üzere sabır, şükür, tevekkül ve rıza gibi birçok makam mârifetinin ilk basamaklarıdır.⁶⁴ Sülemî'nin vurguladığı bu düşünceleri, benzer ifadelerle Kuşeyrî'de de görmekteyiz.⁶⁵ Bu hususta Gazzâlî (ö. 505/1111) daireyi daha da genişleterek muhabbetin dışındaki bütün makamları mârifetullahı ulaşmak için alt basamak olarak kabul eder.⁶⁶ Ona göre mârifetullah, Kur'an-ı Kerîm'in özüne ait ilimlerin en yücesi ve üstünüdür. Bütün diğer ilimler mârifetullahı elde etmek için öğrenilir.⁶⁷ Hatta tevhîdde fenâya ulaşma deneyimini de mârifetullahın bir neticesi olarak değerlendirir.⁶⁸ *Meşrebü'l-ervâh* müellifi eserinde ele alıp irdelediği bin menzilin tamamını, mârifetin sonuçlarından biri olarak görmektedir. Ona göre gerçek mârifet, Allah'ı müşahedenin bir sonucudur. Her mârifet, Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının letâifini sergilemektedir. Ancak bu bilinen mârifet, mârifetin hakîkati değil, sadece sûretleridir. Mârifetin hakîkati ise Hakk'ın

62 Ebû 'Abdillâh Hâriş b. Esed Muhasibî, *Risâletü'l-mürterşidîn*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gûdde (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1402), 38, 170.

63 Abdurrahmân Sülemî, "Tis'a kütüp", çev. Süleyman Ateş, *Sülemî'nin Risâleleri*, thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 29, 123.

64 Sülemî, "Tis'a kütüp", 115-118.

65 Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar*, 504; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/224, 225; Abdülkerim Kuşeyrî, *Uyûnü'l-ecvibe fî funûni'l-es'ile* (Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 1434/1), 6b; Abdülkerim Kuşeyrî, *et-Tahbir fî't-tezkir*, thk. İbrahim Besyûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1998), 22.

66 Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *Medhâl ile't-tasavvufi'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 1991), 171-176.

67 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 28.

68 Taftazânî, *Medhâl ile't-tasavvufi'l-İslâmî*, 177.

tarif ve sıfatıyla tecellisidir. Tarif ise Allah'ın kulunun kalbine tecelli etmekle sıfatlarını ve dolaylı yönden de zatını tanıtmıştır.⁶⁹

Hâşimî, mârifete farklı perspektiften yaklaşarak kulun yaratan ile yaratılanın farkını yakalayıp bilmek durumunda olduğunu savunmaktadır. O'nu bilmenin ve tanımanın yalnızca mevcudata bakılarak da görülebileceğini ve her mevcudun da görülmesinin doğru olduğu görüşündedir. Nitekim kulun evren içinde bulunması evrenin apaçık varlığının bir kanıtı ise ona göre kulun bu kanıtı tanınması öncelikleri arasında ilk sırada yer almak durumdadır.⁷⁰ Hâşimî yaşadığı çağın da etkisiyle olsa gerek mârifetten bahsederken daha ziyade müşahhas şeylerden hareketle izahlarda bulunmuştur. Zira onun hitap ettiği kesim pozitivist düşüncenin hâkimiyeti altında bulunduğu bir çağda yaşayan insanlardır. Bundan mütevellit mârifet ile kâinat arasındaki ilişkiden hareketle izahlarını yapmakta olduğu kanaatindeyiz.

2.4. Mürşîd

Kelime olarak “rehber olan, kılavuz, uyarıcı, irşad eden, doğru yolu gösteren” anlamındaki mürşîd,⁷¹ ıstılahta “hak yolu gösteren, sırat-ı müstakime erdiren” demektir.⁷² Bu kavramı Muhammed el-Hâşimî genel itibariyle “Şeyhü'l-mürşîd” olarak kullanmaktadır.⁷³ Mürşîdi, ıstilahî anlamına yakın bir manada kullanan Hâşimî, mârifetullahı vasil eyleyen yolun olmazsa olmazı, bir rehberi olarak değerlendirmekte ve mürşîd ile mürîdin birbiriyle uyum içerisinde bulunmasının son derece önemli olduğu görüşündedir. O, mürşîdin arzu ve isteğinin mürîdin muradıyla mutabakatını, mürîdin seyr ü sülûkta mesafe almasıyla doğru orantılı

69 Ebû Muhammed Ruzbihan Bâklî eş-Şîrâzî, *Kitabü meşrebi'l-ervâh*, thk. Nazîf Muharrem Havâce (İstanbul: Matba'atü Külliyyeti'l-Âdâb, 1973), 150-151.

70 Hâşimî et-Tilimsânî, “Şerhu şarhancî'l-ârifin”, 549.

71 İbn Manzûr, Ebu'l-Faql Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: y.y., ts.), “mürşîd”, 3/175-176; Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd, *es-Sihâh* (Kâhire: y.y., 1956), “mürşîd”, 1/141; Münâvî, Muhammed 'Abdurra'ûf, *et-Tevfîk 'alâ Mühimmati't-Te'ârif*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye (Beyrût: y.y., 1989), “mürşîd”, 340; Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-'Arabiyi'l-ħadîs Araçça - Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “mürşîd”, 324.

72 Uludağ, “mürşîd”, 263.

73 Muhammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî, “el-Ĥallü's-sedid lime's-teşkelehü'l-mürîd”, *Mecmû' Resâili'l-ârifî bi'l-lâhi Te'âlâ eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî* (Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 2020), 277, 323.

gördüğünden bu intibakta titiz davranılması gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre Hak yolunda kılavuzluk yapan mürşîdin her şeyden önce mürîde rehberlik yapabilecek nitelikte olması ve mürîdin taleplerini karşılayabilecek yetkinlikte, kemâl noktasında ise mükemmil bir şahsiyet olması gerekir. Eğer anlatılan vasıflara sahip mürşîd-i mükemmil değilse rehber olan şeyh, rehberlik yaptığı mürîdin seyr ü sülûkunu ikmale erdirebilmesi mümkün değildir. Yani Hâşimî'nin nazarında mürîdin gerçek mürşîd-i kâmil bulması ne kadar önemliyse şeyhlik yapan kişinin de her şeyden önce seyr ü sülûk yaptıracak yeterlikte olması gerekir. Zira mürîdin seyr ü sülûkta sağlıklı yol alıp mesafe kat etmesi yetkin bir kılavuzun rehberliğinde hareket etmesine bağlıdır.⁷⁴

Şeyh veya müradif kavramıyla mürşîd tâliplerine sırat-ı müstakimi gösteren ve onlara rehberlik eden kimsedir. Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de doğru yolu gösteren rehber manasında geçmektedir.⁷⁵ Ancak mürşîd teriminin ilk dönem zahidleri katında şeyh kavramıyla kullanıldığını gösteren ifadeler de bulunmamaktadır. İlk klasik eserleri telif edenlerden Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Sülemî gibi mutasavvıfların büyük sûfiler için şeyh/meşâih sıfatını kullanmış olmaları mürşîd kelimesinin onların yaşadığı yıllarda bu manada kullanılmaya başladığını göstermektedir.⁷⁶

Şazelî tarikatı büyüklerinden olup çok sayıda nitelikli eser telif eden sûfilerden bir olan Ahmet Zerrûk'un (ö. 899/1493-94) "Terbiye Şeyhi" ile "Terakkî Şeyhi" olarak niteleyip sınıflandırmaya gittiği bu kavramı⁷⁷ Hâşimî ise tek bir mürşîdde toplamaktadır. Bu bağlamda şeyhin mürîdi ile sohbet, aynı vakitte ve teberrüken bir arada bulunmalarının şart olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸

Mürşîd kavramı, tarihi süreçte şeyh ve pîr gibi farklı kavramlarla nitelendirildiği gibi dolaylı yünden de olsa bazı sûfilerin eserlerinde Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış kişi manasında kullanılmıştır, mamafih bu ifade mecâzî anlatımdan ibarettir. Zira ahlâkın kaynağı Allah'ın esmâ ve sıfatlarıdır. Ancak durum her ne kadar böyle ise de bazı sûfiler kişilerin

74 Tilimsâni, "el-Ḥallü's-sedid", 275-276.

75 el-Kehf 18/17.

76 Reşat Öngören, "Şeyh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/50.

77 Hamide Ulupınar, *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 214.

78 Tilimsâni, "el-Ḥallü's-sedid", 276-277.

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasıyla ilgili ifadeler kullandıkları da bir hakîkattir. Bu üslup tasavvuf tarihi kitaplarına da girmiştir. Nitekim Allah ve Resûlünün ahlâkıyla ahlâklanmış bir mürşîd, mürîdinin hastalığını bilen ve bünyesinin kaldırabileceği ilacı kendisine reçete edendir. O ki sohbeti ile etrafını etkisi altına alan, kusurları gözler önüne sermeyen, boş işlerle uğraşmayan ve ilim-irfân sahiplerince kabul gören kimsedir.⁷⁹ Bu minvalde Muhammed el-Hâşimî, mürşîdi hikmeti ve âdâbı ile terbiye eden, iyi bir eğitmen ve tavsiyeleri ile insanı etkileyen nitelikleri taşıyan biri olarak görmektedir. Bu yüzden Hâşimî, onun hizmetgâhını bulunduğu yeri olarak görmez. Kendisini, mürîdi ile arasındaki engeli kaldıran ve Allah'a ulaştıran yolda tehlikelerden koruyarak mürîdine eşlik eden refik olarak tanımlamaktadır.⁸⁰ Hâşimî, mürşîdin mürîd ile ilişkisine böyle dikkat çekerken bazı tasavvufî eserlerde mürşîdin mürîde karşı nasıl bir tavır ve tutum içinde olmasını gerektiğini gösteren hususlar, maddeler hâlinde sıralanmıştır. Mürşîdin mürîdine karşı davranışları da onun gerçek manada mürşîd olup olmadığını gösteren özelliklerinden biri olarak belirtilmiştir. Son dönemlerde birçok mutasavvıf, tasavvuf usûlü ve tarihatlardaki kaidelerini yazıya aktarmıştır. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1311/1894) de bu zatlardan biridir. O, bu hususta kaleme aldığı kitabında hâl ve kemâl sahibi olmayan, Allah ile beraberliği iddiadan öteye geçmeyen ve ucûb hastalığına yakalanan kimselerin insanlara mürşîdlik yapamayacağını ifade edip şer'î şerife uymayan bu insanlardan uzaklaşılması gerektiğini de belirtmiştir.⁸¹

Netice olarak ifade etmek gerekirse Hâşimî, sûfîlerin kadîm bir gelenek olarak mürşîdlere dair aktarımlarını benimseyen bu geleneğin devamını sağlama noktasında katkıda bulunan bir sûfîdir. Satır aralarında geçtiği gibi Hâşimî, mürşîd-i kâmilin itikâd, ibadet ve ahlâkî bazı özelliklerinden

79 H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 91.

80 Tilimsânî, "el-Hallü's-sedîd", 313, 315.

81 Cevdet Karaman, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşîdi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu: 03-05 Ekim 2013 - Gümüşhane: Bildiriler Kitabı* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 55-63; Halim Gül, "Nakşi-Halidi Şeyhi Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin Şeyh/Mürşîd Anlayışı", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu 03-05 Ekim 2013 - Gümüşhane: Bildiriler Kitabı* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 231; Bu hususta geniş bilgi için bkz. Öncel Demirdaş, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye Göre Mürid-Mürşîd İlişkisinin Boyutları", *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu 03-05 Ekim 2013 - Gümüşhane: Bildiriler Kitabı* (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 323-330.

bahsetmiş, mürşîd-mürîd ilişkisi bağlamında mürşîdin vazifeleri ve tesiri üzerinde durmuştur. Bu minvalde mürşîd-i kâmilin şahsiyeti, görevleri ve tesiri ile ilgili Hâşimî'nin aktarımları, kendisinden önce ve sonra konuyla alakalı aktarımlarda bulunan sûfiler arasında bariz bir benzerlik göstermektedir.

2.5. Mürîd

Hâşimî mürîdi, irâde/erâde kelimesinin “delicesine sevip istemek, onun için çok uğraş vermek”⁸² anlamıyla değerlendirerek tüm gayret ve çabasını sevgiliye ulaşmak için harcamaya niyet etmek olarak tanımlamaktadır. Ona göre mürîd, vuslat yolunda muradına erinceye kadar Allah'ın razı olacağı şekilde mücadele etmesi ve meşakkatli her duruma tahammül göstermesi gereken kişidir. O'nun yolunda olmak, fedakârlık ister.⁸³ O, bu meyanda Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1166) gibi düşünmektedir. Kişi ya mürîd veya murâddır. Mürîdin de muradın da omuzlarına ağır yük biner. Çünkü istemek, isteğine kavuşuncaya dek zorlu yola girmek demektir. Bu yolun belası ve musibeti çoktur.⁸⁴ Aynı zamanda genel itibariyle sûfiler nazarında özel itibarla tasavvuf tarihinde son derece önemli yere sahip mutasavvif Kuşeyrî'nin nazarında mürîd terimi, kelimenin etimolojik yapısına uygun şekliyle mürîd, irade sahibi kimsedir.⁸⁵ Tıpkı bunun gibi âlim de ilim sahibi kişi anlamındadır. Bunlar iştikak kuralları gereği türetilen isimlerdir. Ancak sûfilerin kullanımlarında mürîd, iradesi olmayan kişidir. İradesini terk etmeyen kimse sûfilerin bakışına göre gerçek manada mürîd olamaz. İştikak kuralına göre de bunun tam tersine irade sahibi olmayan kimseye mürîd denilmez.⁸⁶ Nitekim büyük sûfi Vâsitî'ye (ö. 320/932'den sonra) göre mürîdin ilk makamı, kendi iradesiyle nefsânî arzularından vazgeçip Allah'a kavuşmayı irade etmesidir. Bu yönüyle Kuşeyrî, mürîd ile murad arasında ciddi manada fark görmez. O her hakikî mürîdi aynı zamanda da murad olarak da görmektedir. Bir mürîd, Allah'ın onu istemesi olmasaydı gerçek manada mürîd olamazdı. Çünkü Allah'ın gerçekleşmesini istemediği bir şeyin gerçekleşmesi düşünülemez. Bundan dolayı her

82 Louis Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-Luğa* (Bejrût - Lübnân: Dârü'l-Meşrik, 1996), 286.

83 Tilimsânî, “el-Hallü's-sedîd”, 313, 315.

84 Abdülkâdir Geylânî, *Fütûhu'l-Gayb Âlemlerin Keşfi*, çev. Mehmet Bilal Yamak (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 200.

85 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 285.

86 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 283.

murad, aynı zamanda mürîddir. Bununla birlikte mürîdi mübtedî, muradı da seyr ü sülûkun sonuna ulaşmış müntehi; mürîdi yorgun ve bitkin durumda, sıkıntı ve meşakkat içinde bulunduğunu görenler olurken muradı, sıkıntılara girmeden lütf-ı ilâhiyle kendisine muamele edildiği için rahat içinde hedefine giden kimse olarak görenler de olmuştur. Bu iki kavram arasında hakîkatı ve sonuçları itibariyle ciddi bir fark görülmesi de murâd ekseriyette Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) gibi birçok sûfiye göre hedefe daha rahat ve sıkıntısız ulaşan kimse olarak görülmüştür.⁸⁷

Hâşimî, mürîdin şeyhi ile birlikte aynı teberrük yolunda olması kanaatindedir. Matlûbunu karşılayacak ve kendisini hakikaten irşâd edecek bir şeyhe intisap etmesi gerektiği düşüncesindedir. Aksi takdirde mürîd, onunla çıktığı bu yolda Hakk'a vasil olamaz.⁸⁸ Ancak kâmil ârifbillâh biri ile seyr ü sülûka koyulan bir mürîd için tehlike namına bir şey olmaz diyen Muhammed el-Hâşimî, ârif bir şeyhe sâhip olan mürîdin nefsinin terbiye bulup hevâsından arınabileceğinden bahsetmektedir.⁸⁹

Mürîd, Hâşimî'nin dikkatinde tefsir, hadis ve tasavvuf derslerine katılan, salih kimseler ile bir araya gelerek onları kendine dost edinendir. Dininin gereklerini iyi derecede bilip sonrasında tasavvuf meşrebine dâhil olandır. Şer'î hükümleri bilmeden, fıkıh kitaplarına muttali olmadan mürîd olunmaz diyen Hâşimî, Müslümanlığı sözde olanın tasavvuf makamında mürîdliği olmaz kanısındadır. Nitekim sûfilik ve mürîdlik onun anlayışında dinin hükümlerini korumaktır ve bu da fakihliği gerektirir.⁹⁰ Bu anlayışıyla onun "Mürîd, bütün isteklerini Kur'an'da bulan kimseye denir."⁹¹ diyen Gazzâlî'nin görüşüne iştirak ettiği görülmektedir.

Hâşimî'nin bir mürîdin seyr ü sülûkta Hakk'a vasil olup başarılı olması için bir mürşide bağlanarak edeplere dikkat etmesi gerektiğine dikkat çektiği bu durum,⁹² ona göre vuslat noktasına kadar devam etmesi gereken bir birlikteliktir. Öyle ki Muhammed Hâşimî bu mürîdi mürîd-i hakîkî (gerçek mürîd) olarak da tanımlamaktadır. Yani mürîd-i hakîkî olmanın yolu kendisine gerçek kulluğu tattıran, kul olmanın gereklerini

87 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 286-287.

88 Tilimsânî, "el-Ḥallû's-sedîd", 275-276.

89 Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesiratü fi ecvibeti'l-es'ileti'l-aşera", 423.

90 Ḥasenî et-Tilimsânî, "Şerḥu şaṭrancı'l-ârifin", 560-561.

91 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2021), 2/435.

92 Tilimsânî, "el-Ḥallû's-sedîd", 275-276.

ona doğru üslûp ve veçhelerle gösterip öğreten bir mürşide adanmaktan geçmektedir. Ayrıca Hâşimî, mürîdin hayatı bu yolda geçecek olsa dahi seyr ü sülûkunu tamamlayıncaya kadar şeyhinin rehberliğinden çıkması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹³ Hâşimî'nin değindiği bu hususlar, mürşidlerin kaleme aldığı birçok âdâb kitabında üzerinde durulan önemli bir husustur. Nitekim uyulması gereken edep kaideleri birçok eserin konusunu teşkil etmiştir. İşte onlardan biri tasavvuf ve tarikatlar alanında usûl kitabını kaleme alan müellif Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir. Ona göre mürîdin uyması ve mürşidine karşı gerçekleştirmesi gereken edepler şunlardır: Mürîd şeyhinin tavsiyelerini kabul etmeli ve mürşide saygıda kusur etmemelidir. Mürşide karşı sevgisi daim olmalıdır. Mürşidinin huzurunu bozacak hareketlerden ve ona yakışmayan davranışlardan uzak durmalıdır. Mürîd her yönüyle güvenilir şahsiyete sahip biri olmalıdır. Mürşidden kendi arzusuna uygun bir sohbet talebinde bulunmamalıdır. Mürîd, mürşidiyle bir mecliste bulunduğu esnada herhangi bir söz söylememeli ve herhangi bir işle meşgul olmamalıdır. Orada bulunan mürşidi, diğer kimselerin durumunu denetlememeli ve bu hususta son derece titiz olmalıdır. Mürîd, kendi yaptığı hizmetinin mürşidin himmetiyle gerçekleştiğini kabul etmelidir. Mürîd, gerekli bütün işlerinde mürşide uymalı ve ona asla muhâlif olmamalıdır.⁹⁴

2.6. Zikir

Sûfilerin seyr ü sülûkteki tesiri ve kişinin benlik inşasındaki fonksiyonu dolayısıyla üzerinde durdukları önemli bir başlık da zikirdir. Tasavvuf tarihi içerisinde birçok boyutuyla üzerinde durulan zikir, Hâşimî'ye göre ateşten farksızdır. Ona göre zikir, Allah'ı anmak şartı ile haramdan alıkoyma ve günahattan arındıran bir araçtır. Nûru zulmetten aydınlığa ve nârî ise habîs hallerden; haram lokmadan bedeni yakarak kişiyi selamete kavuşturur.⁹⁵ Zikir, Hak ile her zaman birlikte olmak, O'nu anmak; bir an dahî O'ndan gâfil olmamaktır. Zikrin dil, kalp ve bedenî diğer uzuvları ile gizli veya aşikâr yapılması mümkündür. Zikredilene müntesip olan

93 Tilimsânî, "el-Hallü's-sedîd", 277.

94 Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Velîler ve Tarikatlarda Usûl (Cami'u'l-Usûl)*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 184.

95 Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesira", 417.

şeyleri zikir aracı ile tekrarlamaktır,⁹⁶ diyen İbn Atâullah (ö. 709/1309) ile aynı görüşü paylaşan Hâşimî, kulun Rabbini dili ve kalbiyle her zaman zikredebildiği gibi sair uzuvları ile de zikrini yapabileceği görüşündedir.⁹⁷ Tasavvuf tarihine bakıldığında bu zikir şeklinin farklı zaman diliminde bazı tarikatların çeşitli zikir uygulamalarından birisi olduğu aşikârdır.⁹⁸

Muhammed el-Hâşimî, yer yer bu kavramı bir ilâhî evren senfonisi düzeyinde imgeleştirmektedir. Bulunduğu yeri aydınlatan zikrin kimi zaman bir ağaç yaprağı hışırtısı ile kimi zaman bir rüzgâr esintisi ile ritme, zikre, dönüştüğünü, dolayısıyla bütün mevcudatta farklı formlarda ortaya çıktığı kanısını taşımaktadır. Bu meyanda Hâşimî, her bir zikrin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, özellikle beşerin zikirlerinin tamamının bir cevher-i şerifin bileşiminden meydana geldiğini belirtmektedir. İnsanın yaşamı boyunca zikre ihtiyaç duyduğunu ifade ederek kulun Rabbine özleminden ileri gelen bir ses olup onu zorunlu bir haykırış, nida şeklinde tasavvur etmektedir.⁹⁹ Bu bağlamda Hâşimî'nin zikrin "bahsetme, anma, hatırlama, anlatma"¹⁰⁰ anlamlarını ele alıp değerlendirdiği fark edilmektedir.

Zikrullah ile Hakk'ın yakınlığına vâsıl olunur ise bu zikrin önceliği kalp tasfiyesi, nefis terbiyesi, vesvese ile şeytan elinden kurtulmaktır.¹⁰¹ Hâşimî, bu ilkedен hareketle zikir-i hakikî ile ancak zikredilenin kalpte yönetimi ele alacağını, kulun dilden öteye geçerek kalbini zikre dâhil etmesi gerektiğini kaydetmektedir. Bu sayede kalbin, nefsin kötü arzularını, insana hâkim olan şeytanları ve vesveseleri nuruyla temizleyeceği kanısındadır.¹⁰²

Sonuç

Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî et-Tilimsânî'nin en belirgin yönü kelamcı bir sûfî olmasıdır. Kendisini bu yönü ile yazınlarında aksettiren müellifin on bir risâlesinden altı tanesi akîde üzerine telif edilmiş olup diğer beşi de tasavvufî veçhede kayda geçirilmiştir. Her iki sahanın öğretilerini,

96 Ali Tenik - Vahit Göktaş, *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir* (Ankara: İlâhiyât, 2014), 131-187.

97 Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesira", 415.

98 Tenik-Göktaş, *Allah'la Var Olmanın Yolu*, 131-187.

99 Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesira", 416-418.

100 Mutçalı, *el-Mu'cemü'l-'Arabiyî'l-ğadîs*, 294.

101 Seyyid Ahmed Rifat b. İsmail, *Dervişlik Esasları Tarikat Sırları (Mir'at'ül-Mekâsîd)* (Konya: Kardelen Yayınları, 2011), 69.

102 Hâşimî, "ed-Dürretü'l-müntesira", 416.

birbirine hakikat payandası olması bakımından mâhir bir şekilde kullandığı görülen Hâşimî'nin “kabz, bast, mârifet, mürşîd, mürîd” ve “zikir” olmak üzere altı tasavvuf kavramı hakkındaki söylemleri ile ilgili örnekler çalışmamızda irdelenmiştir. Bu kertede müellifin sözü geçen kavramlar üzerinden tasavvufî disiplinler bakış açısı aralanmaya çalışılmıştır.

Mârifet hariç ele alınan görüşlerin uzlaşma noktasının insan olduğu saptanmıştır. Muhammed el-Hâşimî'nin kabz ve bast gibi iki akis kavrama bütüncül yaklaşımları dikkate alındığında insanın kulluk raddesindeki farklılıklarını değerlendirdiği tespit edilmiştir. Bu çizgide ilgili tespitleri arkalayan tanıtılar serdedilmiştir. Kulu kabza iten nedenler ile bunların devası, müellifin kendi anlatımlarından hareketle tarafımızca çalışmamıza birer karine olarak taşınmıştır. Benzer sûretle bast hâlindeki kulun âdâp kurallarına tutunması ve içinde bulunduğu sürecin idame noktalarının keyfiyeti zikredilmiştir.

Müellifin mârifet mefhumunu işlerken kulun Allah'ı tanınması ve O'nun varlığının ispatı niteliğinde evreni tanınması olarak tanımladığı görülmüş ve bu doğrultuda Hâşimî'nin mârifeti bakmak ve görmek arasındaki ince ve kesin bir çizgiye oturttuğu sezinlenmiştir. Şeyhin ancak bu doğru çizginin seyrinde kulun Rabbini hakikî manada tanınmasının mümkün olduğu ifhâm edilmiştir.

Mürşîd ve mürîd gibi birbirine yaslanan iki kavramın Hâşimî'nin nazarında gaye, yol ve vakit itibarıyla tam birlikteliği gerektirdiği, gerekçeleri ile işlenmiştir. Her ikisinin de yalnızca kendi içlerindeki koşulları tazmin ettiklerinde seyrin sahih ve vuslatın tam olacağı yönündeki kavilleri zapt altına alınmıştır. Temelinde İslâmî ilimleri tahsil etmemiş isimlerin mürîd ve mürşitliğinin bâtil olduğu; kalbin ve ruhun arınmasına yardımcı metotların ancak bu ilimler üzerine inşa edildiği mülahaza edilmiştir. Bu kapsamda şeyhin örnek ifadeleri kayda düşülmüştür.

Muhammed el-Hâşimî'nin zikir hususundaki görüşlerinin benzeti üzerinden yapıldığı izlenmiştir. “Nâr” ve “nûr” karşıt benzetileri ile kul üzerindeki işlevlerine değinilmiştir. Kul olarak insanın Rabbini cevârihi ile dillendirmesinin yanı sıra tüm evrenin Hâlik'ını kendine özgü zikir ile anmasının mümkün olduğu savunulmuştur. Zikirde “zikir”in amaç değil Hakk'ı anmanın asıl amaç olduğu ibarelerinde melhuz edilmiştir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse Hâşimî, kelimacı bir sûfi olarak tasavvufî meselelere dair söylemleri ile dikkat çeken bir kimsedir. Onun

tasavvufî kişiliği üzerinde daha derinlikli çalışmalar yapılarak dönemimize yakın bir zamanda yaşayan bu sūfînin tasavvuf tarihinin seyrine olan katkıları çok boyutlu olarak gün yüzüne çıkarılmalıdır.

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
Grant Support	The authors declared that this study has received no financial support.
Çalışmanın Tasarlanması Design of Study	AŞ (%50), YG (%50)
Veri Toplanması Data Acquisition	AŞ (%60), YG (%40)
Veri Analizi Data Analysis	AŞ (%60), YG (%40)
Makalenin Yazımı Writing up	AŞ (%50), YG (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	AŞ (%50), YG (%50)

Kaynakça

- ‘Abdülkâdir ‘İsâ. *Hakâ’ik ‘anî’t-taşavvuf*. Haleb: Dârü’l-‘İrfân, 16. Basım, 2007.
- Ayyâş, ‘Abdülkâdir. *Mu‘cemül-müellifîni’s-Sûriyyîn fî’l-‘qarnî’l-‘işrîn*. Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, 1. Basım, 1405.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kâhire, y.y., 1956.
- Çelebi, İlyas. “Hâşimî, Muhammed b. Ahmed”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/410-411. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirdaş, Öncel. “Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî’ye Göre Mürid-Mürşid İlişkinin Boyutları”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî Sempozyumu 03-05 Ekim 2013 - Gümüştane: Bildiriler Kitabı*. 323-330. Ankara: Gümüştane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Ebû Muhammed Ruzbihan Bâklî eş-Şirâzî. *Kitabü meşrebî’l-ervâh*. thk. Nazîf Muharrem Havâce. İstanbul: Matba’atü Külliyyeti’l-Âdâb, 1973.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Kur’ân-ı Kerîm’in Yüce Meâlî Metinsiz Türkçe Açıklaması*. İstanbul: Merve Yayınları, 2018.
- Fedai, Aysel. *Fransa Hakimiyeti’nde Cezayir (1914-1954)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Cevâhiru’l-Kur’ân*. Beyrût: Dârü’l-Fıkr, 1992.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn Tercümesi*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 8 Cilt. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2021.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Fütûhu’l-Gayb Âlemlerin Keşfi*. çev. Mehmet Bilal Yamak. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2020.
- Göztepe, Yüksel. *Abdulkarim Kuşeyri’nin Uyûnu’l-ecvibe fi Funûni’l Esilesi’nin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Asitan Kitap, 1. Basım, 2019.
- Göztepe, Yüksel. *Tasavvufta Temel Kavramlar “Haller ve Makamlar” -Kuşeyri Örneği-*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Gül, Halim. “Nakşî-Halidî Şeyhi Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî’nin Şeyh/Mürşid Anlayışı”. *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî Sempozyumu 03-05 Ekim 2013 - Gümüştane: Bildiriler Kitabı*. 225-234. Ankara: Gümüştane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Gümüştanevî, Ahmed Ziyâüddin. *Velîler ve Tarikatlarda Usûl (Cami’u’l-Usûl)*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Güneş, Kadir. *Arapça - Türkçe Sözlük el-Mu‘cemül-‘Arabî - Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2021.
- Hâfız, Muhammed Muṭ‘ - Abâza, Nizâr. *Târîhu ‘ulemâi Dımaşk fî’l-‘qarnî’r-râbî’a ‘aşera el-Hicrî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü’l-Fıkr, 2016.
- Hakim, Suat. *el-Mu‘cemu’s-sûfî*. Beyrût: y.y., 1981.
- Ḥalîl Tefvîk Mûsâ. *el-İrşâd Ma‘acim Mu‘aşır ‘Arabî - ‘Arabî*. Ḥumus - Suriye: Dârü’l-İrşâd li’n-neşr, 1. Basım, 2001.
- Ḥasenî et-Tilimsânî, Muhammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî b. ‘Abdirrahmân. “Enîsü’l-ḥâifin ve semîrül-‘âkîfin fi şerḥu şarḥancî’l-‘ârîfin”. *Mecmû’ Resâilî’l-‘ârîfi bi’l-lâhi Te’âlâ eş-Şeyh*

- Muhammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî*. 475-580. Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 1. Basım, 2020.
- Hâşimî, Muhammed b. Ahmed. "ed-Dürretü'l-müntesiratü fi ecvibeti'l-es'ileti'l-'aşera ev el-ecvibetu'l-vâkıyetü'l-vefiyye 'ale'l-es'ileti'l-'Irâkıyye". *Mecmû'u Resâilil-'ârif bi'l-lâhi Te'âlâ eş-Şeyh Muhammed b. Ahmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî*. 387-474. Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 1. Basım, 2020.
- Hâşimî, Sîdî Muhammed b. *Şerhu nazmi 'akîdeti ehli's-sünne*. thk. 'Âbdurrahmân Muhammed Reşîd eş-Şe'âr. Beyrût: Books-Publisher, 1. Basım, 2016/1437.
- Haftîb el-Hasenî, 'Abdülazîz Muhammed Süheyl. *Ğuraru'ş-Şâm fi terâcîmi Âlil'-Haftîb el-Haseniyye ve mu'aşirîhim*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Hisân, 1. Basım, 1996.
- Herevî, 'Abdullah Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb*. Kâhire: Mektebetü's-Segâfeti'd-diniyye, 2007.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bîlgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1982.
- İbn Arabî. *İlâhî Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- İbn Arabî, Muhiddin. *Fütuhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2008.
- İbn Atâullah İskenderî. *Zikir Kurtuluş Anahtarları Ruhların Kandili (Miftâhu'l-Felah ve Misbâhu'l-Ervâh Fi Zikrillah)*. çev. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Kayyim Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. İmâr 'Âmir. Kâhire: Dârü'l-İhâdîs, 6. Basım, 1993.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faql Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: y.y., ts.
- Kahveci, Muhammed Rıdâ. *el-'Allâme Muhammed el-Hâşimî mürebbiyü's-sâlikîn*. Dımaşk: y.y., 2004.
- Kara, Mustafa. "Ahmed el-Alevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/42-43. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Karaman, Cevdet. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Hazretlerinin Mürşidi Mevlana Halidi Bağdadî'nin Hayat Hikâyesi". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu: 03-05 Ekim 2013 - Gümüşhane: Bildiriler Kitabı*. 55-63. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Keĥâle, Ömer Rıdâ. *Mu'cemü'l-müellifin terâcîmü muşannifiyi'l-kütübî'l-'Arabîyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *et-Tahbir fi't-tezkir*. thk. İbrâhîm Besyûnî. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Âmme, 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Mensûrül-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4128.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *'Uyûnü'l-ecvibe fi fûnûni'l-es'ile*. Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 1434/1, 1b-37a.

- Ma'lûf, Louis. *el-Müncid fi'l-Luğa*. Beyrût - Lübnân: Dârü'l-Meşriq, 35. Basım, 1996.
- Micron, J.-L. "Al-Hâşimî". *The Encyclopaedia Of Islam*. 3/261-262. Netherlands: y.y., 1986.
- Muhasibî, Ebû 'Abdillah Hâris b. Esed. *Risâletü'l-mürterşidîn*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1402.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemü'l-'Arabiyi'l-ħadîs Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Münâvî, Muḥammed 'Abdurra'ûf. *et-Tevfîk 'alâ Mühimmatî't-Te'ârîf*. thk. Muḥammed Rıdvan ed-Dâye. Beyrût: y.y., 1989.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet Murat. "Şâzeli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/385-387. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet Murat. "Şâzeliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/387-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Rıfat b. İsmail, Seyyid Ahmed. *Dervişlik Esasları Tarikat Sırları (Mir'at'ül-Mekâsîd)*. Konya: Kardelen Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Sülemî, Abdurrahmân. "Tis'a kütüp". çev. Süleyman Ateş. *Sülemî'nin Risâleleri*. thk. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Yüce Hakikatler ve Şâziliyye Tarikatı Te'yidü'l-Hakikati'l-Âliyye ve Teşyidü't-Tariki's-Şâziliyye*. çev. Ferzende İdiz. İstanbul: Semerkand, 1. Basım, 2013.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ. *Medhâl ile't-tasavvufi'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü's-Sekâfe, 1991.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir*. Ankara: İlâhiyât, 2. Basım, 2014.
- Tilimsânî, Muḥammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî. "el-Ḥallü's-sedîd lime's-teşkelehü'l-mürîd". *Mecmû'u Resâilî'l-'ârîf bi'l-lâhi Te'âlâ eş-Şeyḥ Muḥammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî*. 265-320. Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 1. Basım, 2020.
- Tilimsânî, Muḥammed b. el-Hâşimî. *er-Risâletü'l-Mevsûme bi-'akîdeti ehli's-sünne ma'a nazmihâ & er-Risâletü'l-Mevsûme bi'sebîli's-sa'âdeti fî ma'nâ kelimeteyi's-şehâde ma'a nazmihâ*. Dimaşk: Matba'atü't-Terakķî, 1. Basım, 1929.
- Tilimsânî, Muḥammed b. el-Hâşimî. *Mecmû'u Resâilî'l-'ârîf bi'l-lâhi Te'âlâ eş-Şeyḥ Muḥammed b. Aḥmed b. el-Hâşimî et-Tilimsânî*. thk. 'Abdurrahmân Muḥammed Reşid eş-Şe'âr. Beyrût: Dârü'l-İmâm Yûsuf en-Nebhânî, 1. Basım, 2020.
- Tilimsânî, Muḥammed b. el-Hâşimî. *Metnü 'akîdeti ehli's-sünne ma'a rakmi şafhati şerhihâ miftâhi'l-cenne ve yeliyehu nazmihâ ma'a rakmi şafhati şerhihi*. b.y.: Matba'atü't-Terakķî, 2. Basım, 1960/1380.
- Tilimsânî, Muḥammed b. el-Hâşimî. *Şerhu nazmi 'akîdeti ehli's-sünne*. b.y.: Matba'atü't-Terakķî, 1960.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrâc. *İslâm Tasavvufu: el-Lüma'*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2016.
- Ulupınar, Hamide. *Ahmet Zerrûk Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.sosyal

Erken Dönem Tasavvufunda Manevî Bir Eğitim Metodu: Sefer

A Spiritual Training Method in Early Sufism: Safar

Emre Can Çoldaş

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi / Ankara University Social Sciences Institute PhD Studente
<https://orcid.org/0000-0001-6730-6571>
emrebyad492@gmail.com
ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Doç. Dr.

Mehmet Yıldız

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye / Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3413-822X>
yildizm@ankara.edu.tr
ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / 11 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / 25 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1565158>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emre Can Çoldaş - Mehmet Yıldız).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Emre Can Çoldaş - Mehmet Yıldız, "Erken Dönem Tasavvufunda Manevî Bir Eğitim Metodu: Sefer", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 119-154.

Öz

Bu çalışma, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahip olan *sefer* kavramını, sûfilere manevî eğitim yöntemi olarak bu kavramı nasıl değerlendirdiğini ve bu yöntemin tasavvufi eğitimdeki yerini incelemektedir. Hicrî 6. asra kadar olan dönemde sûfilere yazılı eserlerine dayanarak seferin nefis terbiyesi, içsel dönüşüm ve Allah'a yaklaşma amacı taşıyan bir yöntem olarak tasavvufta nasıl bir rol oynadığı analiz edilmiştir. Sefer, sûfilere tarafından bir yolculuk şeklinde ele alınmakla birlikte yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda içsel bir dönüşüm aracı olarak da görülmüştür. Çalışmada seferin, nefis terbiyesi, manevî yükseliş ve Allah'a yaklaşma amacı taşıyan bir yöntem olarak değerlendirilmesi, sûfilere bu yolculuğa atfettiği farklı anlamlar ve uygulama biçimleri analiz edilmektedir. Araştırmanın kapsamı, sefer kavramının tasavvuf tarihinde hicrî 6. yüzyıla kadar örneklem kabul ettiğimiz sûfi-müelliflerden hareketle geçirdiği dönüşümleri ve sûfilere arasında seferin kabul görme veya reddedilme gerekçelerini incelemektedir. Örneklem olarak seçilen müellifler tasavvuf klasiklerini yazan sûfilere olmaktadır. Çalışmada, tasavvuf tarihinde maddî ve manevî olarak sefer ayrımı olduğu, maddî seferlerin ilmî yolculuk, ibadet, şeyh ve âlim ziyaretleri gibi pratiklerde; manevî seferin ise seyr ü sülûk olarak adlandırılan nefisle mücadele ve içsel arınma süreçlerinde olduğu gözlemlenmiştir. Çalışmanın sonucunda seferin, sûfilere bireysel gelişimde ve nefis terbiyesinde sistematik bir yöntem olarak kabul edildiği; bununla birlikte sûfilere arasında yöntemin zorunluluğu konusunda farklı yaklaşımların bulunduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Sefer, Yolculuk, Seyr ü Sülûk

Abstract

This study examines the concept of *safar* (journey), which holds a significant place in Sufi thought, focusing on how Sufis evaluated it as a method of spiritual training and its role in Sufi education. Based on the written works of Sufis up to the sixth-century Hijri, this analysis explores the role of *safar* in Sufism as a method aimed at self-discipline, inner transformation, and closeness to God. Although *safar* is approached by Sufis as a form of journey, it is regarded not only as a physical endeavor but also as a means of internal transformation. The study analyzes how *safar* is evaluated as a method for self-discipline, spiritual ascension, and closeness to God, examining the different meanings and practices that Sufis have attributed to this journey. The scope of the research includes the transformations of the concept of *safar* in Sufi history up to the sixth-century Hijri, based on selected Sufi authors who contributed to classical Sufi literature. It investigates the reasons for the acceptance or rejection of *safar* among Sufis. The selected authors consist of Sufi figures who have written foundational works in Sufism. In the study, a distinction is made between physical and spiritual *safar*, showing that physical journeys are observed in practices such as scholarly travel, acts of worship, and visits to sheikhs and scholars. In contrast, spiritual *safar* is seen in the process of *sayr u suluk*, which involves a struggle with the self and inner purification. The findings reveal that *safar* is recognized by Sufis as a systematic method for personal development and self-discipline. At the same time, different perspectives exist among Sufis regarding the necessity of this method.

Keywords: Sufism, Sufi, expedition, journey (*safar*), *sayr u suluk*

Giriş

Sûfiler tarih boyunca kendilerine has yöntem ve teknikler geliştirerek İslâm'ın emir ve yasaklarını anlamaya, içselleştirmeye ve bu yolla bilgi-eylem irtibatını gerçekleştirmeye çaba göstermişlerdir. Onların ilahî emirleri ve yasakları anlama yöntemi, bireysel ve içtimai yaşamı kapsayıcı normatif kurallar belirleyen fıkıh; hadislerin tahammülü, nakli, sıhhatinin tespiti hakkında usûl geliştiren hadis gibi diğer İslâmî disiplinlerin metotlarından farklıdır. Tasavvuf disiplini, doğası gereği diğer İslâmî ilimlerle sürekli bir ilişki içinde olmak durumundadır. Çünkü tasavvufun konusu, fıkıh, tefsir, kelim ve hadis gibi temel İslâmî bilimlerle sıkı bir bağlantıya sahiptir. Bununla birlikte, sûfilerin bu ilimlerden faydalanmaları, tasavvufun kendine özgü usûl ve yöntemler geliştirmediği anlamına gelmez. Aksine, tasavvuf tarihi boyunca, diğer ilimlerin derinlemesine ilgilenmediği konularda bile büyük bir titizlik göstererek özgün metotlar ortaya koymuştur.

Kavramlara yüklenen anlama ve misyona göre tasavvufî terimlerin ve manevî terbiye metotlarının şekillendiği görülür. Sûfilerin şeriata muhalif olmamak kaydıyla mubah bir eylemi yapmaktan kaçındığı görülebilir. Bu yönelimin oluşmasındaki en büyük etken ise nefsi terbiye etmenin riyazet ile mümkün olduğu mefhumudur. Sûfiler riyâzet ile helal dahi olsa herhangi bir eylemi veya nimeti kendilerinden izale ederek nefsi terbiye etmeyi amaçlarlar. Bundan ötürü riyâzete katkı sağlayacak herhangi bir insanî eylemi bile terimselleştirip farklı manalar atfetmişlerdir. Örneğin tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan *sefer* kavramı, sûfiler için sıradan bir yolculuk eyleminden öte, içsel dönüşüm ve nefis terbiyesinin bir aracı olarak görülmüştür. Çoğu İslâmî disiplinde yolculuk kavramı insanî bir faaliyet olarak ele alınırken tasavvuf bu kavrama özel bir anlam yüklemiş ve onu manevî bir eğitim yöntemi olarak kabul etmiştir. Ancak seferin zorunluluğu ve yöntemi konusunda sûfiler arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Kimileri seferi manevî gelişim için vazgeçilmez görürken, kimileri gereksiz saymıştır. Bu çalışmada, hicrî 6. asra kadar uzanan sûfi literatürü üzerinden seferin tasavvufî eğitime katkıları tespit ve analiz edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın problemiği, sûfilerin seferi bir nefis terbiyesi aracı olarak benimsemelerine rağmen bu kavramın zorunluluğu ve uygulanışı hakkında çeşitli çelişkilerin varlığıdır. Diğer çalışmalardan farklı olarak

bu araştırma, yalnızca seferin teorik anlamını değil, sûfilere pratik yaklaşımını da incelemektedir.¹ Bu bağlamda, sûfilere seferi manevî bir yöntem olarak değerlendirme sebepleri ve yöntem konusunda farklılık gösteren yaklaşımlar irdelenmiştir. Çalışma, sefer kavramının hem fiziksel hem de içsel boyutlarını ele alarak bu yöntemin sûfiler için nasıl bir manevî terbiye aracı haline geldiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1 Tasavvuf literatüründe sefer kavramı, genellikle seyr ü sülûk bağlamında ele alınmış ve bireyin Hakk'a ulaşma yolculuğunu simgeleyen bir mecaz olarak değerlendirilmiştir. Ancak mevcut çalışmalar çoğunlukla kavramın teorik çerçevesine odaklanmış, seferin manevî eğitim metodu olarak kullanılma nedenleri yeterince detaylandırılmamıştır. Örneğin Hayri Karaca'nın "Tasavvufta Sefer Kavramı" adlı çalışması, seferi klasik literatürdeki anlamıyla ele alarak maddî-manevî yolculukların genel kurallarını ve mürid-mürşid ilişkisindeki yerini teorik bir bağlamda incelemiştir. Benzer şekilde Mahmut Meçin'in "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk" adlı çalışması, sefer kavramını felsefi ve tasavvufî bir metafor olarak ele alıp bireyin hakikate yönelişiyle ilişkilendirmiştir. Bunun yanı sıra edebî eserlerde sefer kavramı daha çok bir motif olarak değerlendirilmiş, manevî eğitimdeki işlevi yeterince ele alınmamıştır. bk. Hayri Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mahmut Meçin, "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020/2), 329-353. Mehmet Uyar'ın "Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı" adlı bir çalışması bulunmaktadır. Çalışmasında sefer kavramına yaklaşımı, sûfilere yalnızlık ve seyahat deneyimlerinde vahşetin oynadığı rol üzerine odaklanmaktadır. Seferi, yalnızlıkla örtüşen bir deneyim olarak ele almakta ve sûfilere seyahatlerinde, tevekkül pratikleriyle yalnızlık deneyimlerini nasıl birleştirdiğini incelemektedir. bk. Mehmet Uyar, "Tasavvufta Yalnızlık ve Vahşet Kavramı", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 477-501. Kasım Kocaman'ın "Tasavvufî Eğitimde Kullanılan Özeleğitim Yöntemleri" isimli çalışması, tasavvufî eğitimin genel yöntemlerini tanıtır ve seferi bireyin nefis terbiyesi ile ahlâkî olgunlaşmasına katkıda bulunan bir araç olarak ele alır. Sefer, modern eğitimdeki "gezi-gözlem" yöntemine benzetilerek tasavvufî bağlamda bireyin tevekkül ve sabır gibi değerleri içselleştirmesi için kullanılır. Ancak Kocaman, seferin uygulama detaylarına ve bireyin manevî dönüşümündeki özgün rolüne derinlemesine değinmez. Bu noktada bizim çalışmamız, seferin tasavvufî bir eğitim metodu olarak kullanılma gerekçelerine ve bu sürecin bireyin ruhsal olgunlaşmasına olan katkılarına odaklanarak Kocaman'ın genel çerçevesini derinleştirmekte, konuyu daha özel ve kapsamlı bir biçimde analiz etmektedir. bk. Kasım Kocaman, "Tasavvufî Eğitimde Kullanılan Özeleğitim Yöntemleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (Nisan 2020), 1162-1171. Ayrıca Ömer Özkan'ın seferin sûfiler için manevî yolculuğu, yani Hakk'a ulaşma çabasını simgeleyen önemli bir sembol olduğunu vurguladığı mesnevî merkezli bir çalışması bulunmaktadır. Özkan, *Mantık'ı-Tayr, Hüsn ü Aşk* gibi mesnevîlerde seferin, insanın içsel dönüşümünü ve hakikate ulaşma mücadelesini alegorik bir dille anlatılmasına yoğunlaşır. bk. Ömer Özkan, "Tasavvufî Metinlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer / Seyahat", *Turkish Studies* 4/3 (2009), 1755-1778.

A. Sefere Dair Bazı Hususlar

1. Sûfilere Göre Seferin Mahiyeti

Sefer, Arapçada “yolculuk etmek” manasına gelmektedir. Cürcânî (ö. 816/1413), seferi deveyle veya yaya olarak geceli gündüzlü üç gün ya da daha uzun bir yolculuk olarak tanımlar.² Tasavvufî terminolojide ise sefer, kalbin Allah’a yönelmesi ve O’na doğru yapılan manevî bir yolculuk olarak tanımlanır.³

Sefer kavramı sûfilerce sıklıkla ele alınan bir pratiktir. Onların bu kavrama basit bir şekilde “yolculuk yapma” manasından daha özel bir mefhum atfetmeleri en temelde seferin ilahî bir emir gibi telakki edilmesinden kaynaklanır.⁴ Sûfilerin istinbât usûlü diğer İslâmî disiplinlerde olduğu gibi âyetle işaret edilen bir durumun Hz. Peygamber’in sünnetinde ve hadislerinde arama zorunluluğunu taşır. Çünkü Hz. Peygamber, Allah’ın kelâmını en iyi anlayıp insanlara rol model olmak üzere ilahî emirleri ve yasakları hayatında tatbik eden yegâne kişidir. Şayet ilahî bir emir varsa onu mutlaka Hz. Peygamber hayatında tatbik etmiştir. Bundan dolayı âyetle emredilen sefer bahsi Hz. Peygamber’in “*Yeryüzündeki beldeler Allah’ın beldeleri, insanlar da Allah’ın kullarıdır. Buna göre nerede hayırlı*

2 Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), “sefer”, 124; Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmîd et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfûl-İstilahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “sefer”, 1/956; Refik el-Acem, *Mevsûatu mustalahâtü't-tasavvufi'l-islami* (Beyrut: Mektebetü’Lübnan, ts.), “sefer”, 467.

3 Cürcânî, “sefer”, 124; Hasan Şerkâvî, *Mu’cemü elfâzi’s-sûfiyye* (Kâhire: Müessesetü Muhtar, 1987), “sefer”, 1/174; Tehânevî, “sefer”, 1/957; Memduh ez-Zübî, *Mu’cemü’s-sûfiyye* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004), “sefer”, 1/210.

4 Müellif-sûfiler sefer konusunu eserlerinde işlerken âyetlerle destekler. Örneğin “*Karada ve denizde yol alıp ilerlemenizi sağlayan O’dur.*” (el-Yûnus 10/22), “*Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler ‘Ne işte idiniz?’ dediler, (onlar) ‘O yerde zayıf görülenlerden idik.’ cevabını verdiler. Melekler ise ‘Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!’ dediler. İşte onların barınağı cehennemdir ve orası gidilecek ne kötü bir yerdir!*” (en-Nisâ 4/97) bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/343; Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 320. Ebû Mansûr el-İsfahânî (ö. 418/1027) ise “*Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar!*” (el-Hac 22/46), “*Yeryüzünde dolaşım da günahkârların sonu nice oldu, görün!*” (en-Neml 27/69) âyetlerini sûfilerin seferlerine delil olarak sunar. bk. Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Edebü'l-mülûk*, haz. Bernd Radtke (Beyrut: el-Matba’atü'l-Katolikiyye, 1991), 28.

bir yaşam buluyorsan oraya yerleş.”⁵ “*Sefere çıkın, ganimet kazanın.*”⁶ “*Gurbet ölümü şehitliktir. Birisi doğduğu yerden başka bir yerde öldüğü zaman cennette onun için doğduğu yerle memleketi arası kadar kabri genişletilir.*”⁷ hadisleriyle kuvvetlendirilmiştir. Bu hadisler, müridlerin fırsat bulduğunda veya herhangi bir hayır gördüklerinde sefere çıkması gerektiğine işaret eder.⁸

Ebü Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), “*Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O’dur. Üzerinde dolaşın ve Allah’ın rızıkından yiyip için; (ama unutmayın ki) dönüş yalnız Allah’adır.*”⁹ (el-Mülk 67/15) âyetinde yeryüzünün insanlar için yaratılmış olduğu, nimetlerinden faydalanılmasının gerekliliği vurgulandıktan sonra yeryüzünde dolaşmanın lüzumuna dikkat çekildiğini söyler. Mekkî’nin bu söyleminin, onun sefer tanımının oluşmasında etkili olduğunu görülür. Zira ona göre seferin bir tanımı da yeryüzünde Allah’ın delillerinin, âyetlerinin tecellilerinin, hikmetlerinin ve kudretinin ortaya çıkmasını temin etmektir. Buna göre insan sefer yaparak kendisine yüklenen ulvî misyona sadık kalacak ve Allah’ın emrini yerine getirecektir.¹⁰ Bu cihetten değerlendirildiğinde Mekkî’ye

5 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 13/37 (No. 1420); Celâleddin es-Süyûtî, *el-Fethü’l-kebir fi dammi’z-ziyâde ile’l-Câmi’i’s-sagîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2003), 2/17 (No. 5255); Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdihân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-efâl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvetü’s-Sekâ (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 15/407 (No. 41590); İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve minzülü’l-ilbâs* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1932), 1/289; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 4/82 (No. 6298).

6 Ebü Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî, *el-Câmi’*, thk. Habîbürrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Meclisü’l-İlmî, 1983), 11/434 (No. 20928); Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 5/153; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/507 (No. 8945); Ebü’n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü’l-mürîdîn*, haz. ve thk. Menâhem Milson (Kudüs: Habeş el-Marbaatü’t-Ticariyye, 1977), 48.

7 Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (b.y.: Dâru’l-İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, ts.), “Cenâiz”, 61. Bu hadisin sıhhati hakkında çeşitli görüşler vardır. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) bu hadisin sahih olmadığını söyler. Lakin Süyûtî (ö. 911/1505) İbnü’l-Cevzî’nin hatalı olduğu kanaatindedir. Hadisin senedinde Huzeyl ismindeki zayıf bir râviden dolayı bu rivayetin uydurma değil, zayıf olacağını belirtir. bk. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü’l-Selefiyye, 1966), 2/221; Celâleddin es-Süyûtî vd., Şerhü Süneni İbn Mâce (Karaçi: Kadîmî Kütüb Hâne, ts.), 116.

8 Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 2/343; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü’l-mürîdîn*, 48; Şehâbeddin es-Sühreverdi, *Avârifü’l-meârif* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2006), 1/135.

9 *Kur’an Yolu*, (Erişim 09 Eylül 2024), el-Mülk 67/15.

10 Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, 2/343.

göre âyette geçen “*Yeryüzünde dolaşın...*” hitabı seferin yapılması gereken bir emir şeklinde anlaşıldığını gösterir. Buna göre Mekkî, emir kalıbında gelip ibâha ifade eden zâhir ifadeyi doğrudan emir gibi kabul eder. Bu durum sûfilerin *Kur’ân* yorumlama yöntemlerinden birisinin en direkt anlamda zâhir manaya bağlı kaldıklarını gösterir.

Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168), sefer kavramını ele alırken “*Ticaretin de satımın da kendilerini Allah’ı anmaktan, namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyamadığı, gözlerin ve gönüllerin dehşetle sarsılacağı bir günden korkan kişiler...*” (en-Nûr 24/37) âyetini seferin gerekliliğine delil olarak getirmektedir. Onun rivayet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber, bu âyette geçen kişilerin “*...Allah’ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde yol tepecek...*” (el-Müzzemmil 73/20) kimseler olduğunu söylemektedir.¹¹ Sühreverdî her ne kadar âyette seferden bahsedilmese de bu âyeti sefer kapsamında ele alır ve kastedilenin sefer de dâhil olmak üzere her türlü meşguliyet olduğunu düşünür.

İslâm’ın emirlerinden bir emir şeklinde kabul edilen sefer, zamanla tasavvufun en temel prensiplerinden birisi olarak kabul edilmiştir.¹² Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) seferin tasavvufun en temel hasletlerinden olduğunu belirtir. Ona göre tasavvuf, sehâ, rıza, sabır, işaret, gurbet, yün elbise giyme, sefer ve fakr hasletlerinden müteşekkildir. Sehâ Hz. İbrâhim’e, rıza Hz. İshak’a, sabır Hz. Eyyûb’e, işaret Hz. Zekeriyâ’ya, yün giyme Hz. Mûsâ’ya, gurbet Hz. Yahyâ’ya, sefer Hz. İsa’ya ve fakr Hz. Muhammed’e ait güzel hasletlerdir.¹³ Sûfilerin usûllerinde genel olarak âyet ve hadislerden sonra ashâb, tabiîn, tasavvuf önderleri, İsrâilî

11 Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü’l-mürîdîn*, 48.

12 Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1994), 61-62.

13 Ebü’l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 102. Hücvîrî eserinde rıza hasletini Hz. İshak’a atfederken Allah’ın emrine rıza gösterip canını feda etmeye hazır olmasıyla ilişkilendirir. Onun Hz. İshak’ın canını feda etmeye razı olmasından kastı, Hz. İbrâhim’in kurban etmeye teşebbüs ettiği kişinin Hz. İsmail değil de Hz. İshak olduğu yönünde bir görüşse bu, hatalı bir değerlendirme olacaktır. Ancak burada kastedilen hususun Hz. İshak’ın farklı bir yönüne işaret etmesi ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte Hz. İsmail yerine Hz. İshak isminin yazılmış olması, muhtemel bir yazım hatası olarak da değerlendirilebilir. Ancak bahsedilen görüş ilk etapta anlaşıldığı gibi Hz. İshak’ın kurban edilmek istenmesi anlamına geliyorsa bu yaklaşım İslam kaynaklarına göre kabul edilebilir değildir. Zira İslamî öğretilere göre kurban edilmek istenen kişi Hz. İsmail’dir. Detaylı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “İsmâil”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/76-80.

rivayetlerdeki peygamberlerin pratikleri ve görüşleriyle bir delil sunma gayreti bulunur. Şüphesiz ki tasavvufu meydana getiren mezkûr hasletlerin peygamberlere dayandırılması ve onlarla özdeşleştirilmesi, müridlerin bu kavramlara dikkatini celbetme amacı taşır. Sefer özelinde konuşursak Hz. İsâ ile kavramın bütünleşmesi peygamber edeblerinden bir edeb olması açısından dikkat çekicidir.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) göre de sefer, tasavvufun en temel prensiplerinden birisidir.¹⁴ Ona göre, tasavvufun başı Allah'ın verdiği başarı olan tevfiğ, gaflet uykusundan uyanmak, nefsin alışkanlıklarını terk etmek, kötü arkadaşlardan kaçınmak, Allah'ın emirlerine aykırı hareket ettiği yerlerden ayrılmak, salih insanların yollarına düşmektir. Bu konuya Allah *"Rabbimize yönelip O'na teslim olun."* (ez-Zümer 39/54) âyetiyle işaret eder.¹⁵ Yine o, seferi sûfîlerin edeblerinden sayıp sülûkun ilk zamanlarında seyahat etmeyi tavsiye eder.¹⁶

Seferin sözlük manasında yer alan geceli gündüzlü en az üç gün yolculuk etme şartından dolayı bir güçlüğü bulunur.¹⁷ Sefer; zaman, mekân ve meşakkat açısından zahmetli bir işi ifade eder. Buna göre sûfîler kısa süreli ve gelişigüzel çıkılan bir yolculuğu sefer kapsamında değerlendirmezler. Zira riyazet fonksiyonunu gerçekleştirmeyen kısa yolculuklar, nefis terbiyesi kapsamının dışındadır. Aynı durum manevî yolculuk olan seyr ü sülûk için de geçerlidir. Sûfîler geçici bir hevesle kısa süreli çıkılan manevî yolculuğa da "sefer" demezler.

2. Sûfîler Açısından Seferin Hükümü

Birçok sûfî-müellif sefer hakkında eserlerinde müstakil bölüm ayırsa da sefer, mutasavvıfların üzerinde ittifak ettiği manevî eğitim metodu değildir. Onların düşünüş, hal, makam ve anlayış farklılıkları seyr ü sülûk meselelerinde yöntemsel farka sebebiyet verir. Her birisinin tercih ettiği bir usûlü vardır ve sûfîler terbiye sistemini bu usûle göre şekillendirmişlerdir.¹⁸

14 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Cevâmî'u âdâbi's-sûfiyye", çev. ve nşr. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 43, 45.

15 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", çev. ve nşr. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 7.

16 Sülemî, "Cevâmî'u âdâbi's-sûfiyye", 43.

17 Cürçânî, "sefer", 124; Tehânevî, "sefer", 1/956; Acem, "sefer", 467.

18 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

Sefer; bazı sûfilerce farz, mubah veya haram şeklinde değerlendirilir. Örneğin günahlardan kaçmak veya salih amel işlemek için yapılan sefer, farz; ticaret maksadıyla yapılan sefer, mubah; ailenin rızası alınmadan yapılan sefer, haram; salih kimselerin ahlâklarıyla ahlâklanmak için yapılan sefer, mendubdur.¹⁹

Sûfiler sefer konusunda farklı tutumlar sergileseler de genel olarak sefere çıkmayı uygun bulur. Bu gruptakilerin bazıları da seferi taalluk ettiği sebebe göre tasavvufun ayrılmaz bir parçası şeklinde değerlendirir. Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072), çoğunluğun sefere çıkmayı uygun görmesinden ve seferin sûfilerin hayatında önemli bir yere sahip olmasından dolayı eserinde bu konuya yer verdiğini ifade eder.²⁰ Sûfilerden bazıları ikameti sefere tercih etmişler ve farz olan hac dışında müridlerine seferi emretmemişlerdir.²¹ Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896),²² Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?])²³ gibi sûfiler bu gruptandır. Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911),²⁴ İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?])²⁵ gibi sûfilerse vefat edene kadar sefer yapmayı uygun bulmuşlardır. Sûfilerin bazıları da tasavvuf yoluna girdiklerinde sefer yapıp daha sonra

19 Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 2/349; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Zikru âdâbi's-sûfiyye fi ityânihim er-ruhas”, *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*, thk. Kenneth Honerkamp, nşr. Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1990), 3/543; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-đin* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/245-246, 249; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdin*, 84.

20 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 320.

21 Örneğin Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893), müridlerini sefer yapmaktan menederek şunları söyler: “*Bütûin hayırların başı, sülûkun tamamlanıncaya kadar müridliğe başladığın yerde sabetmektir. İraden (manevî terbiye) gerçekleştiği zaman, her halükarda sende berekete sebep olacak unsurlar ortaya çıkacaktır.*” bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 61.

22 Kuşeyrî, ikameti sefere tercih edenler arasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'yi saymaktadır. Lakin eserinin bazı bölümlerinde Tüsterî'nin sefere çıktığıyla alakalı bilgiler aktarmaktadır. Burada kendisinin sefere çıktığı lakin tabilerine ikameti tavsiye ettiği çıkarımında bulunabiliriz. Bu duruma örnek olarak Tüsterî, İbrâhim b. Edhem'le beraber sefere çıktıklarını söylemiştir. Yine Tüsterî, birçok mutasavvıfla görüşmüş ve hacca gittiği sene Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) ile buluşmuştur. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 23, 39.

23 Kuşeyrî burada Bâyezîd-i Bistâmî'nin ikameti tercih ettiğini söylemektedir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'deki durum aynı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Kitabında Bâyezîd-i Bistâmî'nin veli bir zatla görüşmek için sefere çıktığını aktarır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 38, 293.

24 Ebû Abdullah el-Mağribî, müridleriyle beraber yolculuk yapmıştır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 322.

25 İbrâhim b. Edhem, Horasan'ın Belh bölgesinin meliklerinden birisinin oğluydu. Avlanmak için çıktığı yolda kendisine gizli bir sesin “*Bunun için yaratılmadın ve emrolunmadın.*” hitabıyla çöllerin ve başka diyarların yolunu tutmuştur. Böylelikle onun sefere çıkması başlamıştır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 22.

seferi terk etmişlerdir. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), Ebû Bekir eş-Şibli (ö. 334/946) gibi sûfiler bu gruba örnek olarak gösterilebilir.²⁶

Şehâbeddîn Sühreverdî (ö. 632/1234), sefer konusunda farklı tutum sergileyen sûfilerin neden böyle yaptıklarını irdeler. Ona göre tercih farklarındaki en temel husus Allah'ın müride kâmil bir mürşit nasip edip etmediği ya da mürşidi ikamette veya seferde nasip etmesiyle alakalı olmasından kaynaklanır. O, bu grupları şöyle açıklamaktadır:

- a. Devamlı olarak ikameti tercih edenler: Bu gruptaki sûfiler Allah'ın özel olarak terbiye ettiği, kendisine veli kıldığı, kendilerine manevî kapıları açtığı ve inayetiyle cezbettiği kimselerden oluşur. Allah, manevî fayda sağlaması, güzel huylarının artması, ilahi sevgiye ulaşması için insanları bu kimselere yönlendirir. Mürid bu şekilde daha yolun başındayken gerekli şartları eda ederek hiç sefere çıkmadan seyr ü sülûkunu tamamlayabilir. Böylece ikamet halinde kemâlâta erer.²⁷
- b. Başlangıçta ikameti tercih edip sonra sefere çıkanlar: Bu grupta olan sûfiler daha yolun başındayken Allah'ın kendisine bir şey nasip ettiği kimselerdir. Böyle bir kimse, şeyhle bir sohbet ve beraberlik elde ettiğinden onun sefere çıkması yasaktır. Şeyhi onu manevî olarak tedavi edip işini sağlamaştırdıktan sonra o, başka yerdeki Allah'ın veli kullarıyla görüşmek, insanlara faydalı olmak için sefere çıkabilir. Sühreverdî burada şeyh tarafından irşad vazifesiyle görevlendirilenleri kasteder.²⁸

26 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 320-321; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/133.

27 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/139-141. Gazzâlî'nin sefere çıkma konusundaki görüşünde spesifik bir ayrıntı bulunur. Ona göre sefer; ikamet halinde manevî sefere çıkamayan, buna güç yetiremeyen kimselerin maddî anlamda başka yerlere seyahat etmesiyle tesis edilecek bir durumdur. Bu duruma ehil olmayan kimseler uzak diyarlara gidip maddî ve manevî kazanç sağlamayı amaçlarlar. Bu görüşüyle Gazzâlî, maddî sefere çıkmadan seyr ü sülûkunu tamamlayan kimseleri sefere çıkararak manevî tekâmülünü tesis eden kişilerden istitâat ve manevî kabiliyet bakımından üstün sayar. Sûfiler, sefere çıkanları veya ikameti tercih edenleri daha önceleri üstünlük açısından ele almazken Gazzâlî böyle bir tasnif yapar. Bu görüşüyle de kendisinden sonra Şehâbeddîn Sühreverdî tarafından sürekli ikameti tercih eden sûfilerin Allah tarafından özel olarak terbiye edildiğinden bahsetmesine öncülük etmektedir. bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

28 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/138-139. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, Ebû Bekir eş-Şibli'nin, müridi Ali b. İbrâhim el-Husrî'ye (ö. 371/981) seyr ü sülûkuna ilk başladığı sıralarda şöyle demiştir: “Şayet bu cumadan diğer cumaya kadar aklına Allah'tan başka bir düşünce gelirse, benim yanımda durmamalısın.” İşte Şehâbeddîn es-Sühreverdî, böyle bir şeyhi bulmak kendisine nasip olan bir kimsenin sefere çıkmasının doğru olmadığını söyler. Nitekim

- c. Başlangıçta sefere çıkıp sonra ikameti tercih edenler: Bu yolu benimseyen sûfiler aslında maddî sefer konusunda ele alacağımız yöntemi uygulayan gruptur. Bu kimseler nefislerindeki çirkin özelliklerini yenmek için riyazet yolunu benimsemişlerdir. Onlar ilim öğrenmek, ibadet etmek, kâmil bir mürşid bulmak, boş âdetlerden uzaklaşmak, nefsinin hallerini keşfetmek, şöhretten uzaklaşmak, kâinattan ibretler almak vb. amaçlar uğruna sefere çıkmışlar ve nefislerini terbiye edip ilahi kapılar kendilerine açılınca ikamete geçmişlerdir.²⁹
- d. Devamlı olarak seferde bulunmayı tercih edenler: Böyle kimseler kalbin tasfiyesini ve nefsin tezkiyesini devamlı surette seferde olmayla sağlayacağını düşünenlerdir. Bu şekilde düşünenlerden olan İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904), bir yerde kırk günden fazla kalmamaya özen gösterirdi. Bu süre zarfından fazla ikamet ettiği ve tevekkülüne zarar geleceğinden endişe ederdi. İnsanlar tarafından tanınmaya başladığında derhal o bölgeden uzaklaşırdı. Çünkü o, şöhret bulmayı bir afet sayıyordu.³⁰

Kuşeyrî, sûfilerin nefislerini terbiye etme hususunda Allah'a ve insanlara karşı olan edeblere riayet ettiklerini ve onların bu edeblere başka güzel edebler eklemek amacıyla sefere çıktıklarını ifade eder. Ona göre sûfilerin sefere çıkmalarındaki amaçlar; nefislerindeki sefer hükümlerini uygulayarak güzel edebler elde etmek, seferde nefislerini alıştırdıkları şeylerden men ederek terbiye etmek, nefislerini bilip tanıdığı kimselerden ayrı düşürmek ve konfor alanlarından dışarı çıkarmaktır. Sûfilerin

müridlerin sefere çıkma amaçlarından birisi kâmil bir şeyhi bulmak olduğundan, kendisine sefere çıkmadan bir şey nasip olan kimsenin böyle bir çabasına gerek kalmamıştır. bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/138.

29 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/133-138.

30 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/348; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/141-144. Ebû Bekr el-Kettânî (ö. 322/933) de sürekli olarak sefer yapmayı tavsiye etmektedir. Kendisinden nasihat isteyen bir kimseye "Her gece ayrı bir mescidde misafir olmaya gayret et. Ölümlün de ancak iki menzül arasında sefer yaparken olsun." demiştir. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, Kuşeyrî'nin Ebû Bekr el-Kettânî'den rivayet ettiği bu sözü "Sûfilerden bazıları şöyle demiştir." şeklinde isim zikretmeden nakletmektedir. Serrâc da bu sözü Ebû'l-Hasan el-Müzeyyin'den (ö. 328/939) nakletmektedir. bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma`*, thk. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 250; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/141. Hücvîrî, Ebû Türâb en-Nahşebî'nin (ö. 245/859) sürekli sefer yapan sâfiler arasında olduğunu söylemekte ve tecerrüd ile yani azıksız, bineksiz, arkadaşızsız sadece Allah'a tevekkül ederek ömrünü seferlerde geçirdiğini aktarmaktadır. bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 187.

bu çabasında hiçbir dünyevî kaygı olmamakla beraber tamamen Allah'a daha iyi bir kul olabilmek için bir uğraş vardır. Onların amacı nefislerinin hiçbir maddî vasıta ile sebeplere bağlanmadan Allah ile huzur bulmasıdır.³¹ Ayrıca kişilerin helal rızık aramak için sefere çıkması da kişinin ahiret felahına ulaşmak için yapmış olduğu yolculuklardan sayılır. Kişi bu davranışı ile Allah'a yakınlaşmış olacaktır. Çünkü haram lokma, kişinin Allah'a karşı edebini zedelemektedir. Zira bütün ârifler bu edebi, her zaman nefislerinde tatbik etmişlerdir.³²

Gazzâlî ise seferin kaçınılan şeyden kurtulmaya ya da istenilen şeye ulaşmaya vesile olduğunu söyler. Çünkü sefere çıkan kişi ya bulunduğu yerden huzuru bozulduğu için ayrılır ya da peşinde olduğu şeyi elde etmek için sefere çıkar.³³ Mekkî de bir kimsenin dinini daha iyi yaşayabilmeyi tesis etmek ve bulunduğu yerdeki dünyalıklara nefsinin takılı kalmasından kurtulmak için sefere çıkmasının faydasından bahseder. Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834) bu konu hakkında Süfyân es-Sevrî'yi elinde su testisi ve azık torbasıyla gördüğünde nereye gittiğini sorunca kendisine dinini daha kolay yerde yaşamaya gittiğini söylemektedir.³⁴ Bunun yanı sıra sefer, sıkıntılara göğüs gererek ve insanlardan uzaklaşarak kişiye bir nevi uzlet hayatı yaşattığı için müridlere nefis terbiyesi hususunda fayda sağlayacak bir yardımcı olabilir.³⁵

Seferin diğer bir fonksiyonu ise bir tür riyâzet olmasıdır.³⁶ Çünkü kişinin insanlardan ve sıcak yuvasından uzaklaşması, yalnız başına kalması, rahatını terk etmesi bir tür riyazettir.³⁷ İşte sûfîlerin sefer kavramını tasavvufun temel esaslarından kabul etmesinin arka planında bu nitelik vardır. Kelâbâzî'nin (ö.380/990) aktardığına göre Ebû Hasan Muhammed

31 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 323.

32 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345.

33 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

34 Süfyân es-Sevrî, "Bir yerde dinin daha kolay yaşanabildiğini duyduğunda oraya yerleş! Bu daha senin için daha hayırlı olur." demiştir. bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344-345; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/248.

35 Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2/344; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

36 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344. Ebû'n-Necib es-Sühreverdî, müridin zaruret dışında hayvan sırtında değil, yürüyerek yolculuk yapmasını edebden kabul eder. Çünkü o, seferin riyâzet boyutuna vurgu yaptığından, kişinin bu vesileyle nefsini zorlaması gerektiğini düşünür. Ebû'n-Necib es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 50.

37 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344; İsfahânî, *Edebü'l-mülûk*, 59; Ebû'n-Necib es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/135.

b. Ahmed el-Fârîsî (ö.?), sefer yapmanın ibret almak için olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın “*yeryüzünde gezin*”³⁸ emri, cahilliğin ve inkârın karanlığı ile değil, marifet ışığıyla gezin şeklindedir. Seferin amacı da sebebe güveni kaldırıp nefsi eğitmektir.³⁹ Çünkü yapılan yolculuklardaki meşakkate katlanmak nefsin tezkiyesi için gereklidir. Bu konuda Bişr el-Hâfi (ö.227/841), “*Ey insanlar! Seyahate çıkın ki temiz olasınız. Çünkü su bile bir yerde bekleyince bozulmaktadır.*”⁴⁰ demektedir.

Sefer, tavsiye edilen ve gerçekleştirildiğinde çeşitli faydalar sağlayan bir eylem olmakla birlikte bazı durumlarda fayda sağlamayabileceği de seferi gerekli gören sûfiler tarafından ifade edilir. Ebû Tâlib el-Mekkî, seferin zarar verebileceği kişilere dikkat çekerek sefere çıkmak isteyen kişinin meşguliyet oluşturacak bir amacı, yönelteceği bir himmeti, bu amaç için ayıracağı zamanı, kalacak uygun bir barınağı, iç dünyasına kazandıracığı nimetleri ve yeterli düzeyde bilgisi olması gerektiğini ifade eder. Bu koşullar sağlanmadığında kişinin sefere çıkmaması daha doğru olacaktır. Şayet bu şartlar yerine gelmediği halde kişi sefere çıkarsa iç dünyasında ciddi zararlar meydana gelebilecektir. Böyle bir durumda birey, kimi zaman rızık endişesine kapılabilir, kimi zaman kaybettiği alışkanlıklarının özlemine hissedebilir, bazen başkalarının elindekilere tamah edebilir ve kimi zaman da kalbi zayıflayarak insanlardan bir şeyler beklemeye başlayabilir.⁴¹ İşte böyle bir durumdaki kişi, seferden fayda yerine zarar göreceği için sefere çıkmaması, yola çıktıysa da seferi bırakıp evine dönmesi gereklidir.⁴²

Gazzâlî, sefere çıkmanın insanın iç huzurunu bozan ve düşüncelerini karıştıran birçok zorluğunun olduğunu söyler. Ona göre manevî anlamda

38 “*De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın yaratılışı nasıl başlattığını görün.*” (el-Ankebut 29/20).
39 Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 61-62.

40 Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 2/343; Sülemî, “Cevâmi'u âdâbi's-süfiyye”, 43; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, sûfilerden birisinin bu sözü duyduktan sonra, “*Sen deniz gibi ol. Sürekli hareket halinde olup bozulma.*” dediğini nakletmektedir. bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/140.

41 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/348. Ebû Ya' kub es-Sûsî (ö. 333/944), “*Sefere çıkacak birisinin ilim, takvâ, vece ve ahlâka ihtiyacı vardır.*” sözüyle bu duruma işaret etmektedir. bk. Serrâc, *el-Lüma`*, 252; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 323; Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 51.

42 Ebû Osman el-Mağribî bu konu hakkında “*Sefer gurbet, gurbet zillettir. Kişi, nefsinin zilletle düşürme hakkına sahip değildir.*” diyerek seferde manevî kazanım elde edemeyeceğini anlayan müridin boştan yere sıkıntı çekmemesi gerektiğini söylemektedir. bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 359; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/257.

güçlü insanların dışındakiler bu tür sıkıntılarla sürekli uğraşırlar. Çünkü yolculunun malı ve canı sürekli tehlikelere açıktır. Yolcu, bazen malı için endişe duyar. Bazen de alıştığı şeyleri terk ettiği için üzüntüye kapılır. Herhangi bir malı yoksa bile başkalarının sahip olduklarına göz dikebilir. Bütün bunlardan dolayı sefer, insana fayda yerine zarar verebilir. İşte bu gibi ortaya çıkabilecek durumlar, sefere çıkmayı müridleri için gerekli görmeyen şeyhlerin nedenlerindedir.⁴³

Seferin kazanılması arzu edilen menfaatlerden âri olmaması için usûlünü iyice öğretecek ve olası afetlerinden kişiyi kurtaracak bir rehber önderliğinde yapılması gerekir. Gazzâlî, sefere çıkacak kişinin bir rehber ihtiyacı olduğunu söyleyerek seferin mürşidsiz yapılmasının tehlikelerinden bahseder. Ona göre sefere çıkan müridin yolun tehlikelerine maruz kalması kaçınılmazdır. Aynı şekilde mürid, gerek zâhirî gerekse batınî yolculuğunda bir rehbersiz yola çıkarsa usûlü bilmediğinden amacına ulaşamayacaktır. Haliyle yolculuğun meşakkati, yol gösterici delillerin azlığı, kişilerin yalnız başlarına manevî nasiplere ulaşmasının zorluğu gibi nedenlerden dolayı hakiki yolcuların sayısı azdır. Gazzâlî bu sebepleri zikrederek tenkit yapmaktadır. Yapmış olduğu bu tenkiti de “Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır. Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?” (ez-Zâriyât 51/20-21), “Siz de sabah akşam onların yurtlarından gelip geçmektesiniz. (Bunları görüp de) aklınızla değerlendirmiyor musunuz?” (es-Sâffât 37/137-138) ve “Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler.” (Yûsuf 12/105) âyetlerine dayanarak yapmaktadır. Ona göre Allah, seferden yüz çeviren kimseleri yani sefer usûlüne riayet etmeyenleri bu âyetlerle yermektedir.⁴⁴

B. Sûfilere Göre Seferin Çeşitleri

Seferin sûfilere tarafından manevî eğitim metodu olarak değerlendirilmesinin ve sefer hakkında uzun uzadıya konuşmalarının temelinde, bu kavramın seyr ü sülûku kolaylaştırıcı etkenleri barındırması bulunur. Seferin yapısı itibariyle içinde bulundurduğu nefsi tanıma, sınama ve riyâzetle terbiye etmeye imkân sağlama, Allah'ın âyetlerini müşâhede

43 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/250.

44 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/244-245.

etme, ilim öğrenme, ibret alma, mübarek beldeleri ve kişileri ziyaret etme gibi fonksiyonları sûfilerin kavrama ayrı bir önem vermesine vesile olur. Bu nitelikler, ulaşılmaması arzu edilen hedeflerdir. Zira sûfiler kibir, riya ve hevâ ile başka ülkeler gezip eğlenme amacıyla sefere çıkmayı edebe aykırı bulurlar. Bunun için Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859), “Mürîd için hevâsına uyararak sefere çıkmak kadar zararlı bir şey yoktur. Mürîdleri sadece bâtil sefer nakzedebilir.”⁴⁵ demektedir. Sûfiler hac yapma, şeyhleri arama, cihâd etme, mübarek yerleri ziyaret etme, ilim elde etme, haksızlığı önleme, akraba ziyareti yapma vb. amaçlarla sefere çıkmışlardır. Bu amaçlarla da Allah’ın rızasını elde etmeyi istemişlerdir.⁴⁶

Tasavvufta sefer, maddî ve manevî olarak iki bölümde ele alınır. Maddî sefer, beden ile bir yerden başka yere gitme suretiyle; manevî sefer ise kalple bir sıfattan başka sığata yükselme şeklinde yapılır.⁴⁷ Kuşeyrî, maddî seferi yapan insanların çok sayıda olduğunu lakin manevî sefer yapanların azlığından yakınır.⁴⁸ Bunları şu şekilde izah edebiliriz:

1. Maddî Sefer

Maddî sefer; hac, cihâd, şeyhleri ziyaret, sıla-i rahîm, haksızlığa karşı çıkmak, güzel hallerin ortaya çıkmasında faydası olacak kimselerle görüşmek ya da mübarek yerleri ziyaret etmek amacıyla yapılan yolculuklara denilir.⁴⁹ Seferin bu şekline; fitne, düşmanlık, salgın hastalık gibi kötü bir durumdan kaçma; fiyatların yükselmesiyle hayat pahalılığının artmasından dolayı ya da bir eziyete maruz kalmaktan kaçma gibi dünyalık sebepler de örnek gösterilebilir. Ayrıca insanlar, mal elde etmek gibi

45 Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

46 Serrâc, *el-Lüma`*, 251; Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 407.

47 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321; Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, 2/244. Ca'fer el-Huldî'ye (ö. 348/959) göre seyahat iki türdür: Birincisi olan bedenî seyahat, Allah dostlarını görmek veya Allah'ın kudretinin eserlerinden ibret almak amacıyla yeryüzünde dolaşmaktır. İkincisi olan kalbin seyahati ise melekût âleminde dolaşarak kişinin gaybın müşahedelerinin bereketlerini görmesidir. Böylece kalp gaybı müşahade etmesi sebebiyle gelen ilahî armağanlarla huzur bulur, nefis de ilahî kudretin bereketiyle arzuları hususunda mutmain olur. bk. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 329.

48 Kuşeyrî, Ebû Ali Dekkâk'tan (ö. 405/1015) aktardığı bir rivayete göre Nişâbur yakınlarında tanınmış bir şeyhe sefer yapıp yapmadığı sorulduğunda o şeyh, maddî seferi yapmadığını ama manevî seferi yaptığını söylemiştir. Buna göre Allah'ın velisi olan kulların maddî sefer konusunda farklı tutumu olsalar da hepsinin ortak noktası manevî seferi yapmış olmalarıdır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

49 Serrâc, *el-Lüma`*, 251; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

dünyalık bir şeyi amaçlayarak ya da dinî amaç ve ilim öğrenme arzusuyla sefere çıkarlar.⁵⁰ Maddî sefer şu kısımlara ayrılmaktadır:

1.1. İlim Öğrenme Amacıyla Yapılan Sefer

İlim öğrenmek için yapılan yolculuklar sadece tasavvuf ilmine has değil, bütün ilimler için geçerlidir. Müslümanlar ilim öğrenmenin gerekliliğini bizatihi *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerden bilmektedirler. Nitekim *Kur'ân*'da ilimlerin artırılması için dua edilmesi gerektiği,⁵¹ bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığı,⁵² ilim sahibi olanların kıymetleri ve ilmin faziletleri,⁵³ Allah'tan hakkıyla korkanların ilim sahipleri olduğu bildirilir.⁵⁴ Müslümanlar Hz. Peygamber'in "*Âlimler peygamberlerin vârisleridir. Onlar ilmi miras olarak alırlar.*",⁵⁵ "*Allah, hakkında hayır dilediği kimseye din hususunda büyük bir anlayış verir.*"⁵⁶ gibi pekçok hadisten yola çıkarak tarihin her döneminde ilim öğrenmeye önem vermişlerdir. Bir kimşenin kendi memleketinde arzu ettiği ilmi bulamaması halinde ise Hz. Peygamber'in "*İlim tahsil etmek için evinden ayrılan kimse evine dönünceye kadar Allah yolundadır.*"⁵⁷ ve "*İlim tahsil etmek için yola çıkanlara Allah cennetin yolunu kolaylaştırır.*"⁵⁸ hadisleri, bilgi elde etme arzusuyla insanların yolculuk yapmalarına vesile olmuştur.⁵⁹

50 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

51 Tâhâ 20/114.

52 ez-Zümer 39/9.

53 *Kur'ân-ı Kerîm*'de ilimle alakalı ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/7, Âl-i İmrân 3/18, en-Nisâ 4/162, en-Nahl 16/27, en-Neml 27/15, el-Ankebût 29/49, Sebe' 34/6, el-Mücâdele 58/11.

54 Fâtır 35/28.

55 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Şam: Dârü İbn Kesîr, 1993), "İlim", 10.

56 Buhârî, "İlim", 10; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ, 1955), "İmâre", 175; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İlim", 2; İbn Mâce, "İlim", 2; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000), "Rikâk", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/60 (No. 16846); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Beşâr `Avvâd Ma'rûf – Mahmûd Muhammed Halîl (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1991), "Câmi'", 1878.

57 Tirmizî, "İlim", 2.

58 Buhârî, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 2; Ebû Dâvûd, "İlim", 1; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

59 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246.

Tarih boyunca bilgiye ulaşmak için birçok âlim çeşitli ilim merkezlerine gidip buralardan ilim tahsil etmiş, ömürlerini bu şekilde geçirmişlerdir. Örneğin İmâm Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı kitabını yaklaşık on yıllık seyahati sırasında yazmıştır. Keza Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*'si onun Mekke seyahatinin bir ürünüdür.⁶⁰

Sûfîler tarih boyunca hem zâhirî hem de bâtinî ilimler tahsil etmek için seferlere çıkmışlardır.⁶¹ Zira onlara göre şeriat olmadan hakikat olmayacaktır.⁶² Ebû Tâlîb el-Mekkî sûfîlerin ilim öğrenmek için sefere çıkmasını *Kur'ân*'dan delillerle destekler. Ona göre, “*O tövbekârlar, ibadet edenler, hamededenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetener; müjdele o müminleri!*” (et-Tevbe 9/112) âyetinde geçen “السَّالِحُونَ” (seyahat edenler) kelimesiyle kastedilen kimseler sûfîlerdir. Burada kastedilen ilim öğrenenler veya ilim yolculuğuna çıkmış öğrencilerdir.⁶³

Mekkî, sahâbe ve tâbiünden örnekler vererek ilim yolcuğu için sefere çıkma hususunu temellendirmeye çalışır. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve sahâbeden bazıları Abdullah b. Üneys'in (ö. 54/674) Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadisi öğrenebilmek için Medine'den Mısır'a seyahat ettiklerini ve tâbiünden Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) bir hadisi öğrenmek için günlerce seferde kaldığını aktarır. Yine tâbiünden Şa'bî'nin (ö. 104/722) bir kimsenin kendisini hidayete sevk edecek bir kelime için Şam'dan Yemen'e yolculuk yapmasının boş bir seyahat olmadığını görüşünü zikreder.⁶⁴ Gazzâlî ilim öğrenmek üzere yola çıkan kimseleri şu şekilde tasnif eder:⁶⁵

60 Mustafa Çağrırcı, “Seyahat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/7-9.

61 Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

62 Serrâc, *el-Lüma'*, 150; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/270-271; Sülemî, “Menâhicü'l-ârifîn”, 15; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 64; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 83; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 13-15.

63 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/133.

64 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246. Şehâbeddîn Sühreverdî *Avârifü'l-meârif* te Şa'bî'den aktarılan bu sözü “bazıları da şöyle dedi” lafızıyla zikreder. bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/133.

65 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245-246.

1.1.1. Şahsi Ahlâkla İlgili Sefer

Tasavvufun en temel amacı; kalbi tasfiye, nefsi tezkiye edip güzel ahlâka ulaşmak ve bu sayede Allah'ın rızasına erişmektir. Bu yola gönül vermiş insanlar tarih boyunca nefislerini terbiye edebilmek ve edeblerine yenilerini eklemek için büyük bir çaba içerisinde olmuştur. Çeşitli metotlarla nefsi istenilen şekle getirmeyi amaçlamışlardır. Bu doğrultuda sevdikleri ve alıştıkları şeylerden feragat ederek tevekkül esaslı sefere çıkıp seferi nefis terbiyesinin bir unsuru haline getirmişlerdir.⁶⁶

Ahlâkın güzelleşmesi nefsin ıslah edilmesiyle mümkün olur. Sefere çıkan kişinin her ne kadar mubah da olsa nefsinin huzurunu bozmaya çalışması elzemdir. Çünkü nefis yapısı itibariyle rahata erdikçe kendi isteklerine ulaşmak için daha da azgınlaşmaktadır.⁶⁷ İbn Hafîf (ö. 371/928) bu konu hakkında gerçek müridliğin rahatı terk ederek sürekli çaba ve yorgunluk içinde bulunma olduğunu söyler.⁶⁸ Bu bakımdan İbn Hafîf, nefsin rahatsız edilmesini müridlik edeblerinden kabul eder. Bundan dolayı sûfiler şu ilkeyi geliştirmiştir:

Mürid, ikamette veya seferde huzur bulduğunda dünyalık hazlara rağbet ediyorsa ve dünyaya meylediyorsa bu durumda nefsi sükûn bulmuş demektir. Çünkü nefis, kendi arzularının tatmin edilmesiyle huzur bulmaktadır. Bu durumda ikamette ise sefer haline, seferde ise ikamet haline geçmek gerekir.⁶⁹

Nefsi terbiye etmek, öncelikle onu iyi tanımayı gerektirir. Sûfilerin geneline göre müridin nefsinin tanımasına en büyük vesilelerden birisi seferdir. Çünkü onlara göre sefer, insanın gerçek ahlâkını ortaya çıkarır.

66 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 323.

67 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/142-143.

68 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 82.

69 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/348; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/135. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir hususu hatırlatmakta fayda olacaktır. Sûfilerin sefer veya ikameti tercih etmelerinden bahsettiğimiz yerde dört grubu zikretmiştik. Bunlar; sürekli ikameti tercih edenler, sürekli seferi tercih edenler, ilk önce seferi sonra ikameti tercih edenler ve ilk önce ikameti sonra seferi tercih edenler. İşte bu gruptaki insanlar sefere çıkma konusunda Mekkî'nin zikrettiği gibi nefsin sükûn bulmasından dolayı zıttını yapmışlardır. Kendileri seferi tercih etmeseler dahi bazen müridlerine seferi emretmişler, müridlerine ikameti emretmelerine rağmen bazen kendileri seferi tercih etmişlerdir. Bunun temelinde şeyhlerin, müridlerinin terbiyesinin hangi eylemde gördükleriyle alakalı olması bulunmaktadır. bk. 18, 19 dip.

Mürîd sefere çıkararak bir nevi kendisini tanıma ve imtihan etme faaliyeti içerisinde olur. Bundan ötürü seferi savunanlara göre kişi, gerçek ahlâkını görmeli ki eksikliklerinin farkına varıp tedavi edebilsin. Mekkî “Göklerde ve yerde gizleneni açığa çıkarır.” (en-Neml 27/25) âyetinin bu manaya delalet ettiğini söyler.⁷⁰

Nefsin gerçek yüzünün mukimken ortaya çıkmamasının nedeni alışılan yerde rahat bulmasından kaynaklanır. Nefis, yolculuk sıkıntılarında maruz kalıp alıştığı şeylerden uzaklaştırıldığında, gurbet acılarıyla denendiğinde onun gerçek yüzü açığa çıkar.⁷¹ Bu sayede nefsin kusurları tespit edilebilir ve kusurların giderilmesi için bir farkındalığa ulaşılır. Zaten sefer kelimesine bu ismin verilmesinin nedeni de kişilerin ahlâkını ortaya çıkarmasından ötürüdür.⁷² Bundan dolayı Mekkî, mukim bir kimsenin arkadaşları onunla yola çıktıklarında ondan memnun kalıyor ve övüyorlarsa bu kimsenin iyi birisi olduğunu söyler. Çünkü sefer, kişinin sınırlarını gerip ahlâkını bozup insanın içindeki cimriliği ve aç gözlülüğü açığa çıkarır. Bu yüzden ikamet durumunda olan iyi kişilerin, sefer halinde iyi olacağı garanti değildir. Seferde olan iyinin ise ikamette iyi olduğundan şüphe olmayacaktır.⁷³ Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644), bir kişinin şahitliğini kabul etmeden önce kendisine “*İnsanın ahlâkının güzel olup olmadığı ancak yolculukta belli olur. Sen, iyi olduğunu söylediğin bu kişi ile hiç yolculuk yaptın mı?*” diye sorup “Hayır.” cevabını alınca “*Senin bu kişiyi tam manasıyla tanıdığını düşünmüyorum.*”⁷⁴ demiştir.

Şehâbeddîn Sühreverdî, seferin bazen manevî yola yeni giren kimsenin nefsinde namaz, oruç, zekât, teheccüd gibi nafile ibadetlerin tesiri gibi etki edebileceğinden bahseder. Bu durumu da farzlardan sonra nafile ibadet eden bir kimsenin gafletten uzaklaşıp Allah’a doğru yol almasına benzetir. Ona göre Allah’ın rızasını kazanmak için, çöl ve başka diyarlarda ilim elde etme arzusuyla mesafe kat eden kimse de nefsinin hevâsını

70 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344, 347.

71 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/135.

72 Serrâc, *el-Lüma`*, 227, 252; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/191, 343, 347; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 323; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/135.

73 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/251-252.

74 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/191, 347; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/263; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/141.

ayakaltına alması ve dünya nimetlerinden uzaklaşmasından dolayı Allah'a doğru yol alan kimsedir.⁷⁵

Öte yandan nefsin hoşuna giden durumlardan birisi kişinin şöhret bulmasıdır. İnsanların teveccühünden hoşlanan mürid, nefsinin insanlara meylinde ve muhabbetinden emin olamayacaktır. Müride bazen ihsan kapıları açılacağı ve nefsi iyi, güzel şeylere meyledeceği sırada nefis ve şeytan, müride yanaşarak onun Allah'tan kopup sebeplere sarılmaya ve halkın teveccühünü elde etme arzusuna götürürler. Çoğu zaman müridin iradesini yenip bazı yapmacık iş ve amellere sürükleyerek kalbinde tedavisi zor yaralar açılmasına sebebiyet verir. İşte böyle bir durumla karşılaşmamak için halkın arasında unutulmayı ve bilinmemeyi tercih edip o bölgeden ayrılması icap eder. Bundan dolayı bazı sûfiler şöhret sahibi olduklarında hemen o bölgeyi terk etmeyi kendilerine şiar edinmişlerdir. Nitekim mürid şeytanın kendisine şer kapısından yanaşamayacağı bir makama ulaşırsa, şeytan artık ona hayır kapısından yanaşacaktır.⁷⁶

Kişi, sefere çıkarak şöhretin afetinden uzaklaşmak ve kalbini islah etmek için gözlerden irak olup insanlardan uzak durarak istikamet sahibi olabilir.⁷⁷ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de bu konuda "*Kişi bir yerde tanınmaya başlayınca başka yere sefer etmelidir.*"⁷⁸ demektedir. Nitekim kendisine teveccüh edilen, hürmet gösterilen ve insanlar tarafından övülen bir kişi, nefsinin bu iltifatlara karşılık vermesiyle kibir, gurur, riya gibi kötü hasletlere dūçâr olabilir. Hal böyle olunca nefsin kusurlarını yenmeye çalışan bir mürid, bu arzusunda muvaffak olamayacaktır. Kişi güçlü bir imana sahip olana kadar bu hal üzere devam eder. Kalbi huzura kavuşup itminan bulduktan sonra belli bir yere yerleşmesi ile yolculuk

75 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/135-136.

76 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/136-137.

77 Ebü'n-Necib es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

78 Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 212. Mekki, riyâzet sonucunda nefsini terbiye eden, kalp huzuruna eren ve imanı güçlenen bir kimsenin belirli bir yere yerleşmesiyle sefer yapması arasında bir farkın kalmayacağını söyler. Çünkü seferin manevî terbiyeyi elde etme amacı artık ortadan kalkmıştır. Böyle bir kimse için artık sefer, zorunlu değil ihtiyaridir. bk. Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/344, 347-348. Süfyân es-Sevrî bu sözünü kendi zamanındaki fitnelere uzak kalmanın gerekliliğinden bahsederken söyler. Söz konusu ifadesi şöyledir: "*Yaşadığımız bu dönem öyle bir dönemdir ki hiç tanınmayanlar bile kendini kurtarmazken şöhret sahipleri kendilerini nasıl kurtaracaklardır? Bu devir, kişinin şöhret bulunduğu bir yerde kalmayıp başka yerlere sefere çıkacağı bir zamandır.*" bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/248.

yapması arasında fark kalmaz. Bu durumdaki biri için etrafında insanların bulunup bulunmaması birdir. Çünkü o, ulaşmış olduğu bu derecede ilgisini başka şeylere çevirmez.⁷⁹ Sühreverdî'ye göre şöhret kazanılan ve şer kapılarının açıldığı yerden uzaklaşma amacıyla oradan ayrılmak, seferin en güzel amacıdır.⁸⁰

1.1.2. Allah'ın Âyetlerini Müşahede Etmek İçin Sefer

Seferin bir diğer amacı yeryüzünde Allah'ın delillerinin, âyetlerinin, hikmetlerinin ve kudretinin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Allah'ın yeryüzündeki tecellilerini görmek amacıyla yapılan bu sefer türünde kişinin tefekkür ve tezekkür ile imanını güçlendirmesi hedeflenir. Nitekim yeryüzünde Allah'ın tecellilerinin zuhur ettiği dağlar, denizler, türlü hayvanlar ve canlılar vardır. Bunların hepsi Allah'ın birliğini kabul edip kendi lisanlarında tesbih ederler.⁸¹ İnkârcılar, dünyaya tamah edenler, gafiller bunları göremezler ve duyamazlar. Ancak kalbiyle hazır, Allah'a yönelmiş ve hikmetler arayan insanlar bunları görebilirler, duyabilirler ve gördüklerinden ibret alabilirler. Sûfiler, ibret almak için sefere çıkmayı “*Yeryüzünde gezip dolaşım da öncekilerin âkıbeti nice oldu bir bakın. Onların çoğu şirke sâpmış kimselerdi.*” (er-Rûm 30/42), *Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır. Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz?*” (ez-Zâriyât 51/20-21), “*Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler.*” (Yûsuf 12/105) âyetleriyle destekler.⁸²

Gazzâlî, yerde ve gökte Allah'ın birliğini gösteren delilleri bilmek için uzun soluklu bir seferin yapılmasına gerek olmadığını düşünür. Pekâlâ, mukim bir kimsenin de her zerrenin ve mahlûkatın tesbihlerini duyma kabiliyeti kazanabilmesi mümkündür.⁸³ Ancak bu durum, seyahat

79 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344.

80 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/137.

81 “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.*” (el-İsrâ 17/44)

82 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/343; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/136. Serî es-Sakatî bu konu hakkında “*Kış mevsiminde bitip bahar gelince, ağaçlar yapraklarını açınca yeryüzünde dolaşmak çok güzel olur.*” demektedir. bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/248; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/136. 83 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/246.

edildiğinde daha farklı ve mucizevî tecellilerin görülebilme ihtimalinin bulunması sebebiyle kişilerin yolculuğa çıkmalarının gereksiz olduğu anlamına da gelmez.

Allah'ın yarattığı güzellikleri müşâhedenin yanı sıra geçmişe ait eserler, yapılar, ibret verici mekânlar, başka insanların ayak basıp yaşadığı yerleri incelemek de seferin bir başka amacı olarak sayılır.⁸⁴ İnsan bu vesileyle yeni bir uyanklık hali kazanabilir. Sühreverdî bu durumu, “*Kur’ân’ın gerçeğe olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeyi tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*” (el-Fussilet 41/53) âyeti-ne dayandırır.⁸⁵ Seferin Allah'ın yeryüzündeki tecellileri ve ibret verici şeyleri araştırma fonksiyonuyla alakalı Mâlik b. Dînâr'ın şöyle dediği aktarılmaktadır:

Allah, Hz. Mûsâ'ya şöyle vahiy indirmiştir: Ayaklarına demirden ayakkabı giyip eline demirden yapılmış bir asa al. Daha sonra yeryüzünde sefere çık. Yeryüzünde kudretimi gösteren eserleri ve ibretlik olan şeyleri ara. Ayakkabıların ve asan kırılana kadar bu amaçla seferde kal.⁸⁶

1.2. Peygamber ve Salih Zatları Ziyaret İçin Sefer

Hac ve cihâd gibi yolculuk yapmak suretiyle gerçekleştirilen yolculuklar, ibadet amacıyla sefer grubunda ele alınır.⁸⁷ Sûfîlere göre seferin amaçlarından birisi de Allah'ın veli kullarını ziyaret etmektir.⁸⁸ Veli kulların ziyaret edilmesi, kişinin manevî olarak onlardan istifade etmesi, onların edebleriyle edeblenmesi, ahlâkını güzelleştirmesi, nefsinin terbiye etmesi, ilim öğrenmesi, kişiyi ibadete sevk etmesi gibi amaçları taşıdığından bu ziyaretleri ibadet kategorisinde değerlendirmişlerdir.⁸⁹ Mekkî,

84 Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

85 Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/136.

86 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 322.

87 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245, 247; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/137.

88 Serrâc, *el-Lüma`*, 250; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 322; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49; Şehâbeddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, 1/134.

89 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344; Ebü Abdurrahman es-Sülemî, “Derecâtü's-sâdikîn”, çev. ve nşr. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi

hac yolculuğuna çıkmanın Allah'a ibadet maksadının yanı sıra salih kişilerle buluşma amacını da taşıdığını söyler. Ona göre salih kimseler hac yolculuğunu, hayırlı insanlarla tanışmak için vesile kılmışlardır.⁹⁰ Fazilet sıralamasında hac, cihad ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmekten sonra en faziletli sefer, salih kimselerle görüşmek üzere yapılan seferdir.⁹¹

Sülemî de tasavvuf yoluna girmek isteyen kişinin, tasavvuf önderlerinden, nasihatleri kendisine tesir edecek, sohbetinden feyiz alıp yetişeceği kâmil bir mürşidi aramasının gerekliliğinden bahseder. Kişinin bu arayışında nefsinin ve halkın tüm isteklerini bir kenarda bırakarak yalnızca arayıp bulduğu mürşidin yönlendirmesine uymayı amaçlaması gerekir. Şayet mürşide dünyalık elde etme arzusuyla gidilirse de vaktin boş yere harcanması durumu söz konusu olacaktır.⁹²

Sülemî, müridlerin mürşidleri arama hususundaki seferlerini dörde ayırır:⁹³

- a. Hakikate ulaşmak için olmayıp mürşidle görüşüp konuşmak için gelen mürid: Böyle bir kimse şeyhe gelip Allah rızası için tevbe etmektedir. Müridin bu yoldan elde edeceği fayda ise niyeti cihe-tindedir. Niyeti temiz olursa belki bir gün, niyetinin bereketiyle tevbenin hakikatine ermesi söz konu olacaktır.
- b. Gerçekten tevbe etmek üzere bir şeyhe giden mürid: Şeyh böyle bir kimseye niyetini düzgün yapmasını söyleyip doğru yolu gösterir.
- c. Zühd elde etme arzusuyla bir şeyhe giden mürid: Böyle bir kimseye şeyh dünyayı terk etmenin, onu zemmetmenin, nefsin arzularına aykırı davranmanın, zahmetlere tahammül göstermenin yollarını gösterir.
- d. Şeyhin vereceği hükme sadık kalarak ve kendisini tam teslim ederek bir şeyhe giden mürid: Kendi kaygısında olmayan, varlığını

Basımevi, 1981), 28; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 2/245. Gazzâlî, şeyh ve âlimlerin ziyaretinin öneminden bahseder. Ona göre salih kimseleri yaşarken ziyeret edince onların yollarından gitme, dualarını alma, ahlâklarıyla ahlâklanma, edebleriyle edeblenme vb. faydalar hâsıl olur. Bütün bu hususlar, salihlerin kendilerinden elde edilecek ilmi faydalardan farklı yararlıdır. Gazzâlî bu durumlardan bahsettikten sonra onların yüzlerine bakmanın bile ilgili hadisler çerçevesinde bir ibadet gibi olduğunu söyleyip evliya ziyaretini meşru bir zemine yerleştirmeyi amaçlar. bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/247-248. İlgili hadis için bk. Süyûtî, *el-Fethü'l-kebir*, 2/87 (No. 6081). 90 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/344.

91 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/14.

92 Sülemî, "Menâhicü'l-'ârifin", 7.

93 Sülemî, "Menâhicü'l-'ârifin", 9-10.

tamamen unutarak şeyhinde fâni olan mürid bu grupta yer almaktadır. Allah durumu böyle olan müridleri bir şeyhe sefer etmeye zorlamaktadır. Mürşid de sebeplerden ve hallerden arınmış olarak kendisine gelen bu kimselere rahmet ve şefkat nazarıyla bakarak her vakit için yapılması gerekenleri emreder. Mürid de mürşidin yol göstermesiyle onun edebiyat edebilenir. Böylece müridde karşısına çıkan hallere değer verme duygusu gelişir ve mürşidinin bütün edeblerini kendi nefsinde tatbik eder. Sülemî müridin bu halinin nefsinin kuvvetinden olmadığını, şeyhinin şefkat ve merhamet nazarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in nazarının Hz. Ebû Bekir'e tesir etmesiyle Hz. Peygamber sadaka istediğinde bütün malını getirip bütün mülkünü terk etmeyi başararak tam bir teslimiyet göstermiştir.⁹⁴ İşte bütün bu sebeplerden dolayı bu grupta olan müridler de sefere çıkanlar arasında en faziletli grup olmaktadır.

Kuşeyrî de sefere çıkma sebeplerinden birisinin salih zatlarla görüşmek olduğunu ifade etmektedir. *Risâle* adlı eserinde sûfilerin hal tercümeleri bölümünde bu amaçla sefere çıkan bazı sûfilerden örnekler vermektedir.⁹⁵

Öte yandan sûfiler; vefat etmiş peygamberlerin, sahâbenin, âlimlerin ve velilerin kabirlerini ziyaret etme konusundan da bahseder. Bu bağlamda Gazzâlî, sağlığında ziyaret edilmesinde sakınca bulunmayan kimsenin öldükten sonra kabrinin ziyaret edilmesinin caiz olduğunu söyler. Ona göre, Hz. Peygamber'in, "*Yalnız üç meşid için yolculuk edilir: Meşid-i Nebî, Meşid-i Harâm ve Meşid-i Aksâ.*"⁹⁶ meâlindeki hadisi, ölümlerin kabirlerini ziyaret etmeye engel olarak delil getirilemez. Çünkü bu hadis,

94 Hadisin orijinal metni için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 44; Ebû Dâvûd, "Zekât", 41. Sülemî, Hz. Ebû Bekir'in "*Onlara Allah ve Resûlü'nü bıraktım!*" sözünü "Hiç yok olmayan, daima var olan kimseyi bıraktım." şeklinde şerh eder. Çünkü ebedi bâkî olan Allah'tır. Ebû Bekir el-Vâsıtî, Hz. Peygamber'i görmenin azameti Ebû Bekir'i sarmamış olsaydı, "Resûlü'nü de bıraktım." demeyip sadece "Allah'ı bıraktım." diyeceğini söylemektedir. bk. Sülemî, "Menâhicü'l-ârifin", 10.

95 Örneğin Bâyezîd-i Bistâmî'nin veli bir zatla görüşmek için sefere çıktığını aktarmaktadır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, İbrâhim b. Edhem'le beraber sefere çıktıklarını söylemiştir. Yine Tüsterî, birçok mutasavvıfla görüşmüş ve hacca gittiği sene Zünnûn el-Mısırî ile buluşmuştur. Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Nişâbur'a gidip Ebû Hafs el-Haddâd ile buluşmuştur. Daha sonra Bâyezîd-i Bistâmî'yi ziyaret için Bistâm'a gitmiştir. Ebû Osman el-Hîrî, Ebû Hafs el-Haddâd'ın yanına gidip ondan terbiye almıştır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 23, 38, 39, 44, 52.

96 Buharî, "Tatavv", 14; Müslim, "Hac", 511.

mescidler konusunda söylenmiştir.⁹⁷ Gazzâlî, müridin seferi sırasında gittiği yerlerdeki salih kişilerin mezarlarını ziyaret etmeyi ihmal etmemesini, hatta gidilen yerlerde bu gibi şahısların mezarlarının araştırılıp ziyaret edilmesini seferin bâtinî edeblerinden kabul eder.⁹⁸ Mekkî, en hayırlı seferlerin Allah rızası için yapılan cihad, hac, ribâtlarda nöbet tutmak için yapılan sefer, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek olduğunu söylemektedir.⁹⁹

Hücvîrî de evliyaların kabirlerini ziyaret etmeyi caiz görmektedir. Çünkü kendisi de manevî bir sıkıntıya düştüğünde Bâyezîd-i Bistâmî'nin kabrini ziyaret ettiğini ifade eder.¹⁰⁰ Ayrıca Gazzâlî, yaşayan büyük zatları ziyaret etmenin, ölüleri ziyaretten efdal olduğunu düşünür.¹⁰¹ Çünkü insan yaşayanlardan, dualarını alma, edebleriyle edebilenlenme, onlardan feyiz alma vb. faydaları vefat etmiş olanlara göre daha fazla elde edebilecektir.¹⁰²

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Önceleri sûfîler nezdinde fazlaca konuşulmayan ribâtlar meselesi Mekkî tarafından ele alınmaktadır. O, sınır boylarında nöbet tutma amacıyla yapılacak sefer üzerinde durmaktadır. Kendi zamanına kadar mutasavvıflar tarafından fazlaca konuşulmamış ve üstünde durulmamış bir konu olan ribâtlar hususunu dile getirmesi, kendisinden sonra gelecek sûfîlerin de bu konuyu ele almalarına katkı sağlamıştır. Özellikle Hz. Peygamber'in "*Allah yolunda bir gece nöbet beklemek (ribât) bir ayı oruç ve ibadetle geçirmekten*

97 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, 2/245, 247; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49; Şehâbeddîn es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, 1/137. Ebü Tâlib el-Mekkî, kişilerin üç mescidi ziyaret amacıyla sefere çıkmasının faziletli bir eylem olduğuna vurgu yapar. Hatta bu ziyaretlere teşvik amacıyla söz konusu mescidlerde kılınan namazların tüm günahların bağışlanmasına vesile olacağını ifade eder. Ayrıca başkalarından aktardığı bir rivayete göre, hac veya umre yapmayı niyet eden bir kimsenin yolculuğuna Mescid-i Aksâ'dan başlayıp Mescid-i Harâm'a yönelmesi hâlinde, günahlarından tamamen arınarak anadan doğduğu günkü gibi tertemiz olacağını dile getirir. Ayrıca Mekkî, Abdullah b. Ömer'in Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya giderek beş vakit namazını burada kıldıktan sonra geri döndüğünü aktarmak suretiyle bu kutsal mekânın değerini vurgular ve Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebî'nin faziletlerinin anlatmakla tükenmeyeceğini belirtir. Mekkî'nin bu kutsal beldelerle ilgili ifadeleri, bireyleri bu mübarek mekânlara seyahat etmeye teşvik etme amacı taşımaktadır. bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345. Şehâbeddîn es-Sühreverdi de aynı rivayeti zikretmektedir. bk. Şehâbeddîn es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, 1/137.

98 Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, 2/257.

99 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

100 Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 128.

101 Ebü Abdullah es-Sicî (ö. 255/896), velilerin kabirlerini ziyaret etmenin müridler için en faydalı şeylerden saymaktadır. bk. Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 202.

102 Gazzâlî, *İhyâü ulûmî'd-dîn*, 2/247-248.

daha hayırlıdır. Murâbit ölünce dünyadaki ameli ve rızkı devam eder, kabir azabından da emin olur."¹⁰³ hadisi, Müslümanların sınır boylarında yapılan faaliyetlere katılma arzularını teşvik etmiştir. Bununla beraber ribâtların sûfi zümrelerce konuşulmaya başlanması tasavvufî kimlik kazanmalarında etkili olmuştur.¹⁰⁴

Mekkî, bir kimsenin sınır boylarında üç veya kırk gün nöbet tutma niyetiyle sefere çıkmasını güzel bulur. Özellikle Abadan'a¹⁰⁵ gidip orada nöbet tutmanın faziletinden bahseder. Burayı onun nezdinde önemli yapan ise âlim ve âbidlerden üç yüz kişinin burada nöbet tutmasından kaynaklanır. Aynı zamanda Hz. Ali, Basra'da ikamet eden bir kimseden Abadan'da üç gün nöbet tutmasını istemiş ve bunu yapınca da onu arkadaş edinmiştir.¹⁰⁶ Gazzâlî de üç mescid ve sınır boylarında bulunan ribâtlar haricindeki yerlerin ziyaret edilmesini anlamsız bulur. Üç mescid ve ribâtların beraber zikredilmesi onun da Mekkî gibi ribâtları dinî bir kategoriye koyduğunu gösterir.¹⁰⁷

1.3. Belalardan Kurtulmak İçin Yapılan Sefer

Kişilerin dinî yaşantılarını olumsuz etkileyen şeylerden, idarî görev üstlenme zorunda kalmalarından, hayat pahalılığında, salgın hastalıklardan dolayı yapmış oldukları seferler bu gruba girmektedir. Nitekim güç yetirilemeyen şeylerden uzaklaşmak peygamberlerin sünnetlerindedir.¹⁰⁸ Maddî sıkıntılardan tam manasıyla kurtulamayan insanın Allah'a yönelmesinde eksikliklerin oluşacağını söyleyen Gazzâlî, öncelikle kişilerin bu tür sıkıntılardan uzaklaşması gerektiğini ifade eder.¹⁰⁹

103 Buhârî, "Cihâd", 73; Müslim, "İmâre", 163.

104 Başlangıçta cihad ve sınır boylarını gözetleme için kurulan basit çadırlar, zamanla müstahkem yapılara dönüşerek ribâtlar ortaya çıkmıştır. Ribâtlarda askeri amaçların yanı sıra ibadet ve ilmi faaliyetlere yer verilmekteydi. Murâbitün olarak isimlendirilen gönüllü askerler *Kur'ân-ı Kerim* okuma, ibadet ve zikirle zamanlarını geçirmektedirler. Özellikle İran ve Mâverâünnehir bölgesindeki ribâtlar muhtemelen m. IX. yüzyıldan itibaren askerî özelliklerini yitirerek dinî ve tasavvufî bir kimliğe bürünmüştür. Düşman ülkelerden gelen tehditlerin azalması, tasavvufun insanlar arasında yayılmasıyla da ribâtlar zamanla tekke ve zaviyelere dönüşmüştür. Detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Ribât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/76-79.

105 İran'ın güneybatısında yer alan Hûzistan eyaletinde bir şehir.

106 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/345.

107 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/248.

108 Detaylı bilgi için bk. Ahmet Önkal, "Hicret", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/462-466.

109 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245, 247-249.

Sûfîler kendilerinin dünya ile irtibatının artmasına neden olabilecek herhangi bir durumun varlığından her zaman imtina etmişlerdir. Çünkü onlar dünya meşguliyetlerinin artmasıyla dünyayla hemhâl olmak istememişlerdir. Bu durumun kendilerini Allah'tan uzaklaştırabileceği endişesinden dolayı her zaman dünyaya bakışları temkin üzere olmuştur. Onların hayat pahalılığı ve salgın hastalıklardan kaçmalarındaki en büyük etken, dünya ile meşgul olmama düşüncesi olmuştur. Kişi hastalandığında ve geçim sıkıntısı çektiğinde kalbi bunlarla meşgul olacağından dolayı bu tür durumlarla karşılaşmamak için tedbir almışlardır. Bu tedbirin de kendilerini tevekkül dairesinden çıkarmadığını düşünmüşlerdir.

Gazzâlî, veba gibi salgın hastalıklar veya enfasyondan dolayı kaçıp kurtulmak, kişinin hem dünyevî hem de dinî selahiyeti için bazı durumlarda müstehap, bazı durumlarda da vacip olarak değerlendirir. Lakin burada önemli bir ayrıntı vardır: Veba salgınına yakalanmış bir kişinin başka yerlere gitmesiyle o hastalığı başka yerlere taşıyacağı ve pandemi riskini oluşturacağı için uygun değildir. Nitekim Hz. Peygamber "*Vebanın bir yerde çıktığını duyan oraya gitmesin. Bulunduğu yerde veba çıkarsa da orayı terk etmesin.*"¹¹⁰ demiştir.

Sûfîlerin bela olarak nitelediği başka durumlar ise helal olmayan bir göreve zorlanma, makam ve mevkiden kaçınma, zorla bid'atlara çağırılma, mal ve dünyalık imkânın artmasıyla kendisini Allah yoluna vermekte güçlük çekme gibi nedenlerdir.¹¹¹ Mürid bunlardan kaçmak için sefere çıkmalıdır. Bu sayede kişi, makam elde edip dünyalık nimetlere dalıp nefsinin hoş gördüklerini yapma veya herhangi bir göreve zorla getirilip hak yeme riskini ortadan kaldırır. Yine mürid, zalimlere ve zorbalara karşı çıkmak amacıyla da seferi icra edebilir.¹¹²

2. Manevî Sefer

Sûfîler Allah'ın rızasını kazanmak, riyâzet yoluyla nefislerini terbiye etmek, kötü huylarından kurtulmak, ilim elde etmek, ibadet etmek vb. amaçla maddî sefere çıkmışlardır. En temelde bedenleriyle yapmış oldukları bu yolculukları, her ne kadar zâhirî gibi dursa da bir yönüyle

110 Buhârî, "Tıb", 29; Müslim, "Selâm", 92; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/249

111 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

112 Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 49.

batınî amaç taşıdığından dolayı manevî sefer kategorisinde değerlendirilebilir. Zira sûfîler için maddî seferler, manevi kazanımlar elde etme niyetiyle yapılır.

Tasavvuf istilahında manevî sefer; seyr, sülûk veya seyr ü sülûk gibi kavramlarla ifade edilir. Seyr, Arapça yürümek, gitmek demek olup tasavvufta Allah'a ulaşmak için yapılan manevî sefer kastedilir.¹¹³ Sülûk, Arapça bir kelime olup yola girmek, yol almak manalarına gelir. Tasavvufta bir şeyhe bağlanan kişinin, belli bir metotla Allah'a doğru yaptığı yolculuğa denilir.¹¹⁴ Sülûk, tasavvufi terminolojide benzer manalara gelen tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Tarikat belli bir şeyh etrafında toplanmış müridlerden oluşan bir yapıyken sülûkta böyle bir yapının varlığı şart değildir. Sülûk tarikatlar sonrası dönemde hemen hemen aynı anlamda kullanılan seyr kavramıyla beraber seyr ü sülûk şeklinde kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁵

Manevî sefer dörde ayrılmaktadır: Birincisi, *seyr ilallah* yani kişinin Allah'tan başka her şeyin sevgisini kalbinden çıkararak O'na doğru yolculuk yapmasıdır. Burası kalbin makamının sonu ve ilahi tecellilerin başlangıcıdır. İkincisi, *seyr-i fillah* yani kişinin Allah'ın sıfatlarıyla vasıflanarak, isimleriyle tahakkuk ederek Allah'ta yolculuk yapmasıdır. Burası ruh makamının sonudur. Üçüncüsü, *seyr billah* yani kişinin zâhir ve bâtın ayırımından kurtulması, fenâ makamına çıkması ile Allah ile seyretmesidir. Burası velayet makamının sonudur. Dördüncüsü ise *seyr anillah* yani kişinin Hakk'tan halka dönüştüğü Allah'tan yolculuğudur. Bu yolculuk fenadan sonra bekâ, cemden sonra farktır.¹¹⁶

Tasavvufun ana gayesi Allah'ın rızasını kazanmak için nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmektir. Sûfîler, nefislerindeki kötü özelliklerini yenmek ve kalp hastalıklarından arınmak için manevî bir yolculuğa çıkarlar. Allah'a doğru yapılan bu yolculuk İslam geleneğinde ve bilhassa tasavvuf ilminde manevî cihad olarak değerlendirilir. Buradan hareketle aslında sülûkun tasavvufun bizatihi kendisi olduğunu söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber bu konuda "*Mücâhid, nefsiyle cihad edendir.*"¹¹⁷ demektedir.

113 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), "seyr", 564.

114 Cebecioğlu, "sülûk", 587.

115 Süleyman Uludağ, "Sülûk", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 1/127-128.

116 Cürcânî, "sefer", 124; Zûbî, "sefer", 1/210; Tehânevî, "sefer", 1/957; Acem, "sefer", 468.

117 Tirmizi, "Cihâd", 2.

Sülemî, hakikate ancak sülûk edenlerin ulaşacağını söyler.¹¹⁸ Hakikati arayanların da tevhidin hakikatine ulaşmayı amaçlayanlar, çokluk içinde birliğin bulunması gerektiğini ifade edenler ve hallerin manalarından söz eden sûfîler olduğunu belirtir. Sûfîler, bir ve tek olan Allah'a bağlanıp O'ndan gayrı bütün mahlûkâtтан ilişkilerini kesmişler ve Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının hakikatine ermişlerdir. Allah ile münasebetlerini düzelterek makamlarını sağlamlaştırmışlar ve çeşitli hallere mazhar olmuşlardır. İşte Sülemî böyle kişilerin Allah'ın huzuruna varmak için sefere çıkan kimseler olduğunu söylemektedir.¹¹⁹ Kuşeyrî de diğer bütün mutasavvıflar gibi seyr ü sülûksuz Allah'a ulaşmanın mümkün olmadığını savunur. Onun aktardığı habere göre fazilet sahibi zatlardan birisi şöyle demektedir: “*Allah yolunda manevî sefere çıkan sâlikin yolculuğu nefesine hâkim olduğunda son bulur ve Allah'a ulaşmış olur.*”¹²⁰

Sûfîler, seyr ü sülûkun başarıyla tamamlanması, sağlam ve güvenilir adımlarla Allah'a en kısa yoldan ulaşmanın yollarını her daim araştırmışlardır. Onların bu isteği nefsin arzu ve isteklerine karşı çıkmakla tesis edilmeye çalışılmıştır. Ebû Ali Dekkâk, seyr ü sülûkun çok uzun ve meşakkatli olduğunu ve riyâzet ile mesafe kastedildiğini; havâssın yolunun daha yakın ama daha meşakkatli olduğunu söyler. Bu şiddetli yol ise bütün işlerde ilahi takdire rıza göstermekle olur.¹²¹

Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise sülûku, nefis ve şeytanla mücadele (mücâhede) kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre mucâhede, kişinin nefsindeki kötülükleri yenmesi anlamına gelir ve İslam'da “*Allah yolunda gerektiği gibi cihad edin.*” (el-Hac 22/78) âyetiyle ifade edilir.¹²² Bu doğrultuda Tirmizî, kişinin nefsindeki kötülükleri yenmek için yaptığı mücadeleyi manevî sefer olarak tanımlar.¹²³

118 Sülemî, “Menâhicü'l-ârifin”, 15. Ali b. Sehl sülûk ehlinin hakikati bulması için en temel unsurun iradesini (manevî terbiyeye girme arzusunun) güzel ve sağlam yapması gerektiğini söylemektedir. Sâlik niyetini ihlas üzere yapmazsa yolun sonundaki tehlikelerden emin olamayacaktır. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 63.

119 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Sülûkü'l-ârifin”, çev. ve nşr. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 122.

120 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 114.

121 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 229.

122 Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, haz. İbrâhîm Şemseddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 39.

123 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ'*, thk. Osman İsmâîl Yahyâ (Beirut: el-Matba'atü'l-Katolikyye, ts.), 130.

Tirmizî, Allah'ın kendisine ulaşmak için yolunu açtığı kimseleri şu şekilde zikrettiğini söylemektedir: “*Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.*” (el-Ankebût 29/69) Bu ayete göre Allah, kendisine giden yolları kuluna açtığı zaman kulunun göğsünü aydınlatır. Böylece kul yolun ruhunu anlar, şehvetlerden uzaklaşma konusunda kuvvetlenir ve nefesine karşı durabilme gücünü kazanır. Bütün kötü arzulardan uzaklaşınca da Allah kuluna bir ihsan olarak kurbet nasip eder. Bunun sonucunda da şehvetlere karşı koyma hususunda seyr ilallah da basiretli hale gelecek şekilde olur.¹²⁴

Tirmizî, sâlikin manevî seferindeki karşılaşacağı halleri de ele alır. Buna göre kişinin, nefisini helallerin, taatlerin ve ihsanların lezzetlerinden arındırması gerekir. Dikkat edilmelidir ki nefsi helallerden uzak tutmaktan bahsedilirken haramlardan uzak tutmaktan bahsedilmez. Kişi zaten haramlardan nefisini uzaklaştırmak zorundadır. Burada ele alınan husus, nefsin hoşuna gidecek ve insanın farkında olmadan kendini beğenmeye götürecektir hususlardır. Zira nefis, insanı yaptığı ibadetlerden bile vura bilir. Nitekim Allah *Kur’ân-ı Kerim*’de “*Vay haline o namaz kılanların ki onlar namazlarının özünden uzaktırlar. Onlar halka gösteriş yaparlar.*” (el-Maûn 107/4-6) demektedir. Tirmizî, kişinin nefsin isteklerine boyun eğmemenin gerçekleşmesinden sonra cimrilik, arzu, nefret, kabalık vb. kötü huyları nefisinden atmak için mücâhede ettiğini söyler. Hiçbir ibadet de bundan üstün değildir.¹²⁵ Lakin burada kastedilen ibadetin nafil ibadetler olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira hakiki sûfilerden hiçbirisi farz ibadetleri küçümseme yoluna gitmemişlerdir. Tirmizî ayrıca Allah'ın veli kulunun seyrinde sıdk ile taatleri yerine getirdiğini, zorluklara karşı sabrettiğini, bulunduğu makamın şartlarını riayet ettiğini söyleyerek sâliklerin bu mertebeye gelmesini beklemektedir.¹²⁶

Kuşeyrî ise telvin ve temkin kavramları aracılığıyla sâlikin manevi ilerleyişini ele alır. Kul, seyr ü sülûkta olduğu sürece telvin sahibidir. Çünkü devamlı olarak bir halden başka hale girer, bir sıfattan diğerine geçer. Allah'a ulaşıncaya da temkin sahibi olur. Allah'a vuslatın alameti ise

124 Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 120-121.

125 Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 132.

126 Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 331.

kendisine ait bütün insani duygu ve hislerin yok olmasıdır.¹²⁷ Yine Kuşeyrî, manevî sefer sırasında sıfatlarda istikamet sahibi olmanın önemine de değinir. Sıfatlarda istikamet olmayınca sâlik, bir makamdan başkasına geçemeyecektir. Bu da sülûkunda ilerleyememesine neden olur. Sülûkun başında olanların öncelikle yapması gereken şey, vazifelerde istikamet üzere olmaktır. Bütün görevlerini ve sorumluluklarını eksiksiz yapmasıdır. Ârif olanın yapması gereken de sülûkun sonundaki edeblerde istikamet üzere olmasıdır. Sülûkunun başında olan kimselerin istikamet sahibi olduğunun belirtisi, muamelelerinde gevşeklik olmamasıdır.¹²⁸

Sûfîlerin maddî sefere çıkma amaçlarından birisi nefsin alışılmış şeylerden ve bulunduğu ortamdan uzaklaştırarak terbiye etmek olduğu gibi manevî seferde de nefsin konforunun bozulması gerektiğine vurgu yapılır. Örneğin Şehâbeddîn Sühreverdi, manevî sefere devam eden müridin nefs-i emmârenin rahatını bozduğundan söz eder. Mürid, seyr ü sülûkuna devam ettiğinde nefsinin kötü huylarını temizleyerek kendisini terbiye edip güzel ahlâk sahibi olur.¹²⁹

Sûfîler nefisle mücadele etme ve manevî olarak sefere çıkma hususlarına çok dikkat etmişlerdir. Örneğin Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931) Allah'ın evi Kâbe'yi ziyaret etmek ve Hz. Peygamber'in yaşadığı yerleri görmek için dağları, denizleri, çölleri aşip giden ama kalbinden Allah'a ulaşmak için nefsini ve kötü emellerini yenmeye çalışmayan insanı eleştirir.¹³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta Belhî'nin kutsal mekânları ziyareti küçümsemediğidir. Kastedilen şey, manevî seferin yapılmasının gerekliliği, nefsin ve kalbin temizlenmeden kişinin kurtuluşu ermesinin mümkün olmayacağıdır. Kuşeyrî de bu hususa değinmektedir. Onun aktardığına göre dervişlerden birisinin Dekkâk'ı ziyaret etmek için uzak diyarlardan Merv şehrine geldiğini söyler. Dekkâk gelen o dervişe şöyle demiştir: “*Şayet nefsinde sefer etseydin (manevî sefer yapsaydın), bir adım atman yeterli olurdu.*”¹³¹

127 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 114.

128 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 240.

129 Şehâbeddîn es-Sühreverdi, *Avârifü'l-meârif*, 1/140-141.

130 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 204, 389. Husrî de müridin huzur-ı kalpe Allah ile yapacağı bir anlık birlikteliği gaflet içinde yapılan bin hacdan hayırlı olduğunu söyler. Kuşeyrî bu sözle kastedilenin kalbin müşâhede ile Allah ile bir arada olma hali olduğunu ifade eder. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321-322.

131 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 321.

Sûfiler manevî seferin önemini vurgulamak için yukarıda zikredildiği üzere manevî seferi maddî sefer ile fazilet açısından kıyas etmişlerdir. Buna göre her durumda manevî sefer maddî sefere göre daha önemli görülmüştür. *Örneğin* Gazzâlî, sefere zâhirî olarak çıkamayan bir kimsenin bile mukim olarak kendi bulunduğu memleketinde manevî sefere çıkabileceğinden söz etmektedir. Manevî bu yolculuk, zâhirî seferde yolcuların fazla olmasıyla sulak yerlerdeki izdihamın olmasından uzaktır. Tam aksine yolcuların sayısının artması bir sıkışıklığa neden olmamakla beraber sayılar arttıkça manevî hazineler ve ilahî sırlar daha da artmaktadır.¹³²

Gazzâlî'ye göre bütün kâinatın insanın etrafında dolaşması, insanın emrine amede olması söz konusuysen insanın yeryüzünü dolaşması gariptir. Yine insan, dünya ve mana âlemini baş gözüyle görmeye çalışmaktadır. Böyle bir kimse ise Allah'a doğru (seyr i ilallah) manevî sefer yapan kimselerin ilk menzilinde bulunuyor demektir. Bu makamda takılı kalmanın da nedeni korkaklık ve acizliktir. Bundan dolayı sûfilerden birisi şöyle demektedir: *"İnsanlar görmek için 'gözlerinizi açın' derler. Ben size 'görmeniz için gözlerinizi kapatın' diyorum."*¹³³

Sonuç olarak manevî seferin, sûfiler için nefsin arınması, kalbin tasfiyesi ve Allah'a yaklaşma sürecinde hayati bir rol oynadığı görülmektedir. Buraya kadar bahsedilenler konunun temel kavramlarını ve yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Ancak manevî sefer konusunun oldukça geniş bir alanı kapsadığı ve hatta tasavvufun kendisi olarak kabul edilebilecek kadar derin bir içeriğe sahip olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla burada sunulan bilgiler, tasavvufî manevî yolculuğa dair genel bir çerçeve çizmektedir ve konuya daha derinlemesine eğilmek için kapsamlı ve ayrıntılı incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, sûfilerin manevî eğitim metotlarından biri olarak gördükleri "sefer" kavramının, erken dönem tasavvufunda nasıl ele alındığı ve bu kavramın farklı boyutları incelenmiştir. Sûfiler için sefer, sıradan bir fiziksel yolculuktan öte, nefis terbiyesi, manevî yükseliş ve Allah'a yaklaşma amacı güden bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Maddî ve

132 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/245.

133 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/247.

manevî sefer olmak üzere iki temel kategoride ele alınan sefer, sûfîlerin bireysel gelişimlerinde ve tasavvufî eğitimlerinde önemli bir yere sahiptir. Maddî seferler, ilmî yolculuklar, ibadet için yapılan yolculuklar, şeyh ve âlim ziyaretleri gibi amaçlarla gerçekleştirilmiş; manevî seferler ise seyr ü sülûk adı altında nefisle mücadele, ilahi hakikatlere erme ve Allah'a yönelme amacıyla yapılmıştır.

Seferin sûfîler tarafından çeşitli şekillerde ele alınması, sûfî düşünce geleneğinin derinliğini ve çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Seferin bir yandan nefsi terbiye etme, içsel dönüşüm sağlama ve riyâzet gibi eğitimsel boyutları, diğer yandan manevî yükselişin önemli bir aracı olarak kabul edilmesi, sûfîlerin bireysel manevî gelişimlerinin bir parçası olarak bu kavrama büyük bir anlam yüklediklerini göstermektedir. Ancak her sûfî ekolünde seferin aynı şekilde kabul görmemesi ve bu konuda farklı eğilimlerin bulunması, tasavvuf geleneğindeki çeşitliliğin ve her sûfî topluluğunun kendi yolunu oluşturma arayışının bir yansımasıdır.

Seferi gerekli gören sûfîler bu yolculuğu; nefsi sınama, içsel zaafı keşfetme ve riyâzet ile manevî arınmayı sağlama aracı olarak görmüşlerdir. Onlara göre seferdeki meşakkatler, nefsi terbiye etmek ve Allah'a daha yakın bir kul olabilmek için şarttır. Bununla birlikte seferi gereksiz bulan sûfîler ise bu yolculuğun her birey için aynı etkiyi oluşturmayacağını ve kişinin bulunduğu yerde de manevî bir yükseliş sağlayabileceğini savunmuşlardır. Özellikle şeyhten yoksun veya manevî olgunluğa ulaşmamış kişilerin sefere çıkmasının faydadan çok, zarar getirebileceği düşünülmüştür. Bu sebeple seferin gerekliliği; bireysel şartlara, kişinin olgunluk seviyesine ve rehberliğe bağlı olarak değerlendirilmiştir.

Sefer, sûfîlerin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ruhanî anlamda kendilerini keşfetmelerini sağlayan bir araç olarak bir tür manevî cihad niteliği taşımaktadır. Maddî seferlerin manevî kazanımlarıyla bütünleşmesi, sûfîlerin bu yolculukları sadece zâhirî bir deneyim olarak görmediklerini bilakis bâtınî bir dönüşüm süreci olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca seferin nefsi tanıma ve sınama süreci olarak görülmesi, sûfîlerin eğitim yöntemlerinin derinlikli ve sistematik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla maddî seferi gerekli görmeyen sûfîler de dâhil olmak üzere tasavvuf tarihinde bütün sûfîlerin ortak kanaati, manevî seferin insanın kurtuluşu için gerekli olduğu yönündedir.

Bu çalışmanın ilerideki akademik araştırmalara kapı aralayan bazı yönleri bulunmaktadır. Öncelikle, seferin farklı sūfî ekollerinde ve dönemlerde nasıl ele alındığı üzerine daha derinlemesine çalışmalar yapılabilir. Seferin bir sūfî eğitim metodu olarak modern dönem tasavvuf çevrelerinde nasıl yorumlandığı ve uygulanıp uygulanmadığı gibi konular da araştırmaya değer bir alan oluşturmaktadır. Ayrıca seferin yalnızca bireysel gelişim üzerindeki etkileri değil, aynı zamanda sūfî cemaatlerin oluşumu ve toplumsal ilişkiler üzerindeki yansımaları da incelenebilir. Böylece seferin sadece bir nefis terbiyesi aracı değil, aynı zamanda sūfîler arasındaki sosyal dinamikleri şekillendiren bir unsur olarak ele alınması mümkün olacaktır.

Sonuç olarak sefer kavramı, tasavvuf tarihinde derin anlamlar barındıran ve sūfîlerin manevî eğitim süreçlerinde önemli bir yere sahip olan çok yönlü bir kavramdır. Bu kavramın hem zâhirî hem de bâtinî yönleriyle incelenmesi, tasavvuf ilmi ve eğitim yöntemleri üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlamaktadır. Seferin tasavvufî yolculuklar üzerindeki etkisi ve farklı dönemlerde nasıl uygulandığı üzerine yapılacak yeni çalışmalar, bu alandaki bilgi birikimini daha da derinleştirecek ve sūfî düşüncenin anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır.

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
Grant Support	The authors declared that this study has received no financial support.
Çalışmanın Tasarlanması Design of Study	EÇ (%60), MY (%40)
Veri Toplanması Data Acquisition	EÇ (%60), MY (%40)
Veri Analizi Data Analysis	EÇ (%60), MY (%40)
Makalenin Yazımı Writing up	EÇ (%60), MY (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	EÇ (%60), MY (%40)

Kaynakça

- Acem, Refik. *Mevsuâtü mustalahâtî't-tasavvufî'l-İslâmî*. thk. Beşâr `Avvâd Ma`rûf – Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, ts.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve münzilü'l-ilbâs*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1932.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Şam: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta`rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübân, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Seyahat". *DİA*. 37/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmî'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "İsmâil". *DİA*. 23/76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id*. thk. Hüsameddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü'l-Selefiyye, 1966.
- İsfahânî, Ebû Mansûr. *Edebü'l-mülûk*. haz. Bernd Radtke. Beyrut: el-Matba`atü'l-Katolikiyye, 1991.
- Karaca, Hayri. *Tasavvufta Sefer Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kelebâzî, Muhammed b. İbrâhîm. *et-Ta'arruflî-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kocaman, Kasım. "Tasavvufî Eğitimde Kullanılan Özeleğitim Yöntemleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/70 (Nisan 2020), 1162-1171.
- Kur'an Yolu*. Erişim 09 Eylül 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muwattâ'*. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1991.
- Ma`mer b. Râşid, Ebû Urve Ma`mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1983.
- Meçin, Mahmut. "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Akli ve Manevî Yolculuk". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020/2), 329-353.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb*. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Hâris. *el-Vesâyâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Kahire: Matbaatü İâsâ, 1955.
- Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdihân. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Safvetü's-Sekâ. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *DİA*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özkan, Ömer. "Tasavvufî Metinlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer / Seyahat". *Turkish Studies* 4/3 (2009), 1755-1778.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma`*. thk. Abdulhalîm Mahmûd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002.
- Sühreverdî, Ebü'n-Necîb. *Âdâbü'l-mürîdîn*. haz. ve thk. Menâhem Mîlson. Kudüs: Habeş el-Matbaatü't-Ticariyye, 1977.
- Sühreverdî, Şehâbeddîn. *Avârifü'l-meârif*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Cevâmî'u âdâbi's-süfiyye". çev. ve nşr. Süleyman Ateş. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Derecâtü's-sâdikîn". çev. ve nşr. Süleyman Ateş. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Menâhicü'l-'ârifîn". çev. ve nşr. Süleyman Ateş. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Sülûkü'l-'ârifîn* çev. ve nşr. Süleyman Ateş. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. "Zikru âdâbi's-süfiyye fi ityânihim er-ruhas". *Mecmûa-i Âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*. nşr. Nasrullah Pürcevâdî thk. Kenneth Honerkamp. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1990.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Fethü'l-kebir fi dammi'z-ziyâde ile'l-Câmi'is-sagîr*. thk. Yusuf en-Nebhânî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2003.
- Süyûtî, Celâleddîn vd. *Şerhü Süneni İbn Mâce*. Karaçi: Kadîmî Kütüb Hâne, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Şerkâvî, Hasan. *Mu`cemü elfâzi's-süfiyye*. Kahire: Müessesetü Muhtâr, 1987.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. haz. Refîk el-Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996).
- Tirmizî, Ebû İâsâ Muhammed b. İâsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-evliyâ`*. thk. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, ts.
- Tirmizî, Hakîm. *Riyâzetü'n-nefs*. haz. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *DİA*. 38/127-128. İstanbul : TDV Yayınları, 2010.
- Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Yalnızlık ve Vaşset Kavramı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 477-501.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". *DİA*. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Zübî, Memduh. *Mu`cemü's-süfiyye*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004.

Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi

*Evaluation of the Killing of the Child in the Parable of Moses-Khidr
in the Context of Mercy*

Dr. Öğr. Üyesi
Edibe Boyraz

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yozgat, Türkiye/ Yozgat Bozok University, Faculty of Divinity, Yozgat, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2388-5855>
edibe.boyraz@bozok.edu.tr
ROR ID: <https://ror.org/04qvd239>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 4 Ekim / 4 October 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1561162>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Edibe Boyraz).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Edibe Boyraz, "Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 155-182.

Öz

Kur'an-ı Kerim'de nüzulünden itibaren süregelen zaman içerisinde çeşitli İslami ilimler penceresinden bakılarak yorumlanmaya çalışılan ve beşerî aklı bir hayli zorlayan âyetlerin başında Kehf suresinde yer alan Mûsâ-Hızır kıssasına dair âyetler gelmektedir. Meseleye başta tefsir ilmi ile iştigal eden âlimlerden olmak üzere kelâm, tasavvuf ve felsefe alanından da farklı bakış açıları ve değerlendirmeler geliştirilmiştir. Kıssa özelinde bilhassa çocuğun öldürülme hadisesi te'vile muhtaç ve üzerinde en çok tartışılabilen kesit olarak gözükmektedir. Öyle ki çocuğun öldürülme hadisesinin özellikle adalet olgusu bağlamında irdelendiği görülmektedir. Bu çalışmada ise Mûsâ-Hızır kıssasında çocuğun öldürülüşü, adaletin üstünde bir yelpazede yer aldığı tespit edilen merhamet ilkesi bağlamında değerlendirilecektir. Allah Teâlâ'nın yarattıkları ile ilişkisi merhamet ilkesine dayalı olup, merhametin kemâli ise adaletin teminini gerektirmektedir. İlave olarak, tıpkı adalet gibi eğitim olgusunun da kıssa bağlamında ve yine merhamet şemsiyesinin altında konumlandığı görülmektedir. Bu çalışmada merhamet bağlamında, merhametin kemâlini sembolize eden adalet ve eğitim kavramları üzerinden çocuğun öldürülüşü meselesine ilişkin farklı bir bakış açısı ihdas edilerek değerlendirme yapılmaya gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mûsâ-Hızır Kıssası, Çocuğun Öldürülüşü, Merhamet, Adalet, Eğitim.

Abstract

One of the verses in the Qur'an that has been interpreted from the perspective of various Islamic sciences over time since its revelation and that has been challenging the human mind is the verses about the parable of Moses-Khidr in Surah Kahf. Different perspectives and evaluations have been developed on the issue, primarily from scholars engaged in the science of tafsir, but also from the fields of kalâm, mysticism and philosophy. In particular, the incident of the killing of the child seems to be the most controversial episode in need of interpretation. So much so that it is seen that the incident of killing the child is analyzed especially in the context of the phenomenon of justice. In this study, the killing of the child in the parable of Moses-Khidr will be evaluated in the context of the principle of mercy, which is determined to be on a spectrum above justice. Allah's relationship with His creatures is based on the principle of mercy, and the perfection of mercy requires the provision of justice. In addition, just like justice, it is seen that the phenomenon of education is also positioned in the context of the parable and again under the umbrella of mercy. In this study, in the context of mercy, an attempt will be made to evaluate the issue of the killing of the child by introducing a different perspective on the concepts of justice and education, which symbolize the perfection of mercy.

Keywords: The Parable of Moses and Khidr, The Killing of the Child, Mercy, Justice, Education.

Giriş

Mûsâ-Hızır kıssası, Kur'an-ı Kerim'de Kehf suresinin 60-82. âyetlerinde yer almaktadır. Kıssada özetle şu olaylar gerçekleşmektedir: Hz. Mûsâ hizmetindeki bir gençle beraber Hızır'la (a.s.) buluşmak üzere "mecmau'l-bahreyn"¹ denilen yere gider. Burada Allah Teâlâ'nın kendisine özel bir ilim öğrettiği ve kendi katından rahmetini lütfettiği sâlih bir kulla karşılaşılır. Bu kişinin ismi Kur'an-ı Kerim'de zikredilmemekle birlikte, hadislerde Hızır olarak yer almakta ve literatürde de bu isimle tanınmaktadır. Hz. Mûsâ Hızır'ın kendisine verilen ilimden öğretmesi talebinde bulunur. Ancak Hızır, Hz. Mûsâ'nın kendisi ile yol arkadaşlığı edebileceği hususunda tereddütlerini beyan eder. Bunun karşılığında Hz. Mûsâ beraberlikleri süresince sabırlı olacağı ve itiraz etmeyeceğine dair taahhütte bulunur. Bunun üzerine Hızır, Hz. Mûsâ'nın kendisine tabi olması ve hiçbir soru sormaması koşuluyla onun bu talebini kabul eder ve yolculukları başlar.²

Hızır ve Hz. Mûsâ ilk olarak bir gemiye binerler ve bir süre sonra Hızır gemiyi delince Hz. Mûsâ bu duruma tepki göstererek "İçindekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" der. Hızır'ın "Ben sana, sen benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?" demesi üzerine Hz. Mûsâ verdiği sözü unuttuğunu fark eder ve özür beyan eder. Yine yola koyulurlar ve nihâyet bir gence rastladıklarında Hızır onu hemen öldürür ve Hz. Mûsâ ona masum bir canı katlettiği için itiraz eder. Bunun üzerine Hızır'ın, kendisiyle yol arkadaşlığı etmeye dayanamayacağı söylelediğini tekrar hatırlatması üzerine Hz. Mûsâ, ona eğer tekrar bir şey soracak olursa artık kendisiyle arkadaşlığına son verebileceğini belirtir. Yine yürümeye devam ederler ve nihâyet bir köy halkına varıp onlardan yiyecek isterler, ancak köy halkı onları misafir etmekten kaçınır. Orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaşılır ve Hızır hemen onu doğrultur. Hz. Mûsâ'nın "Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret

1 "İki denizin birleştiği yer" anlamındaki bu ifadede iki denizden maksat, Allah Teala tarafından Hz. Musa ile Hızır'ın buluşacağı vadedilen, doğu yönünden Fars ve Rum denizinin birleştiği yerdir. Bu yerin Atlas okyanusu olduğu bildirilmiştir. Bu âyette Hz. Musa ve Hızır'ın ilimlerinin genişliği mesabesinde iki denize benzetildiklerine dair bir yorum yapılmıştır. Buna göre Musa (a.s.) zahir ve batın sahibi olmakla beraber zahir yani şeriat yönü galiptir ve Hızır (a.s.) da iki deniz sahibi olup, onun batın yani hakikat yönü galiptir, denilmiştir. İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 11/4703; Celal Kırca, "Mecmau'l-Bahreyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/256.

2 *Kur'an Yolu* (Erişim 26 Temmuz 2024), el-Kehf 18/60-70.

alırdın” demesi üzerine Hızır ona böylelikle beraberliklerinin sona erdiğini ve yolda karşılaştıkları şeylerin iç yüzünü kendisine haber vereceğini söyler:³ “Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu delerek kusurlu hale getirmek istedim. (Çünkü) onların gideceği yerde her (sağlam) gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardı. Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin. Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarımsınlar. Ben bunları kendiliğinden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.”⁴

Kıssada Hızır ve Hz. Mûsâ’nın yol arkadaşlığı süresince üç ayrı hadise vuku bulmakta olup, Hz. Mûsâ’nın bu hadiseler karşısında gösterdiği tepkiler birbiri ile benzerlik arz etmektedir. Hızır bindikleri gemiyi delmiş, sebepsiz yere bir çocuğu öldürmüş⁵ ve karşılıksız olarak bir duvarı tamir etmiştir. Hızır geminin delinmesini kendisinin istediğini dile getirmiştir, zira bu işte bir şer mevcut olup, onu kendisine isnad etmiştir. Duvarın tamirini “Rabbin istedi” diyerek açıklamış, buradaki hayrı da Allah’a atfetmiştir. Çocuğun öldürülüşündeki izahında ise “eradnâ” yani “biz istedik” ifadesini kullanmıştır. Nitekim bu olay hayır ve şer olmak üzere iki yön barındırmaktadır. Hayır görünen yönünde anne babanın cehennemden kurtulması ve şer görünen yanında ise çocuğun öldürülüşü mevcuttur. Bu iki yönlü olay anne baba yönünden bir “rahmet” ve çocuk

3 el-Kehf 18/71-78.

4 el-Kehf 18/79-82.

5 Mâtürîdî’ye göre çocuğun öldürülme nedenini bilmeye ihtiyaç duyulmaması gerekmektedir. Zira Hızır’ın bu işi Allah’ın emri ile yaptığını bildirmiştir. Bu noktada hüküm, O’na aittir. Bu olaya dair bir kısım alimler Hızır Musa kıssasında çocuğun buluş çağına ermiş olduğunu, zulmeden bir kâfir olduğunu, fesat çıkardığını ve dolayısıyla öldürülmeyi hak ettiğini belirterek durumu çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Öte yandan diğer bazı alimlerin ise sorununa Allah’ın lütfunun, ilminin her şeyi kuşatması veçhesiyle yaklaşarak burada haksız yere bir çocuğun öldürülüp öldürülemediği değil, insanın bilgi edinme olasılıklarının ve idrak alanının sınırlılıklarını, buna mukabil Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını ve dolayısıyla O’nun takdir ve kazasına boyun eğilmesi gerektiği fikrini öncelemişlerdir. Mâtürîdî, Ebû Manşûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Şur’ân*, thk. Murat Sülün (İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2018), 7/200 akt. Bayram Demirciçil - Soner Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur’an’da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 21/1 (2021), 241-242.

yönünden “kahır” barındırmaktadır. Rahmet yönünün Allah tarafından, kahır yönünün ise kendisi tarafından murad edildiğini ifade etmek üzere “eradnâ” dediği aktarılmıştır.⁶

Hızır’ın işlerinin doğru anlaşılabilmesi, ancak bu işler rahmet kavramıyla ilişkilendirildiği vakit mümkün olabilmektedir.⁷ Dolayısıyla bu çalışmada Mûsâ-Hızır kıssasında Hızır’ın çocuğu öldürmesi hadisesine yönelik “merhamet” bağlamında bir değerlendirme yapılacaktır. Buna göre ilk olarak Allah Teâlâ’nın merhametinin kuşatıcılığı, er-Rahmân ve er-Rahîm isimlerine müteallik bir kavram altyapısında tartışılacak, akabinde merhametin tezahür ve kemâlinin gerektirdiği tecellilerden olan adalet ve eğitim olgularına yine mezkûr çerçeve ve düzende değinilecektir.

1. Allah Teâlâ’nın Merhametinin Kuşatıcılığı

Sözlükte şefkat göstermek ve acımak manalarında mastar ve acıma duygusu ile yapılan lütuf ve iyilik manalarında isim olarak kullanılan merhamet ve aynı manadaki rahmet kelimesi, ilk olarak Allah Teâlâ’nın tüm yaratılmışlara müteveccih ihsân ve lütfunu ifade etmekle birlikte, aynı zamanda insanları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntılarına yönelik duyarlı ve yardımcı olmaya sevk eden acıma duygusudur.⁸

Allah ile rahmet arasında kuvvetli bir ilişki bulunmakta olup, zâta en yakın olan ve diğer tüm esmânın manasını kendisinde cem’ eden isim “Allah” ismidir. Allah ismine en yakın isimler de sırasıyla Rahman ve Rahîm’dir.⁹ Rahmet, hayrın ulaştırılmasını istemek manasına gelmekte-

6 Ethem Cebecioğlu, “Niyaz-ı Mısır’ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi”, *AKADEMİKAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 59-60. Hızır, son olarak tüm bu fiilleri/işleri kendi içtihadı ve görüşü olarak yapmadığını, Allah’tan aldığı bir emir ile yaptığını beyan etmiştir. Bu, Hz. Musa’ya göre müşkül görünen fiillerin izahı olup, zahirde münker görünen fiillerin mazeret beyanıdır. Bu, aynı zamanda mürşid ile irşad edilmek isteyen kimsenin arasındaki şek ve şüphelerin izalesi hususunda bir usûl olarak addedilmiştir. bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kur’an Meâli ve Tefsiri*, 11/4745.

7 Muzaffer Ertuğrul, “Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet = The Common Theme of the Parables of Ashab-ı Kahf, Kihdr and Zulqarnayn: Mercy”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 134.

8 Mustafa Çağrırcı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/184-185.

9 İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem: Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1241 akt. Ertuğrul, “Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet”, 130.

dir.¹⁰ Kehf suresinde Hızır, Allah Teâlâ'nın katından bir rahmet verdiği bir kul¹¹ olarak tanıtılmıştır. Hızır'ın bu âyetle birlikte kendisine rahmet bahşedilen bir kul olduğu ve Allah Teâlâ'nın Hızır'ın fillerinden ve Hızır aracılığı ile merhameti murad ettiği anlaşılmaktadır.

Allah adının zât-ı ahadiyyenin ismi olup, Vâhid ismini kuşatıyor olması gibi, aynı şekilde er-Rahmân ismi de Allah isminin kapsamı altında bulunuyor olsa bile, diğer isimleri kuşatan bir mertebeye haizdir. Bu sebepten dolayı Hz. İbrahim “*Babacığım, ben sana Rahmân'dan bir azabın dokunmasından korkuyorum*”¹² demiştir. Er-Rahmân ismi her ne kadar zahiri manada merhamet sahibi zât olsa da el-Muazzib, el-Muntakim ve el-Kahhâr isimlerini de kapsamaktadır ve bu söz de bunun delili niteliğindedir, denilebilir. Rahmânî rahmet, dünya ve ahiret ehli üzerine olan genel bir rahmettir ve bu rahmet, rızık, vücut vb. gibi durumlarda hem mü'min hem kâfiri hem itaatkâr ve hem de asiye kuşatır.¹³

Er-Rahîm ismi de her şeyi kuşatmakla beraber, er-Rahîm isminin rahmeti, tüm varlıklar için özel bir rahmettir. Er-Rahîm isminin tecellisinin

10 Ali İbn Muhammed es-Seyyid es-Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarifat)* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Rahmet”, 110.

11 el-Kehf 18/65; “*Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki*” âyetinde yer alan “*bir kul*” ifadesindeki nekra yüceltmek, “*kullarımızdan*” ifadesindeki izâfet de şereflendirmek manasındadır. Bu kimsenin bir kumaşa bürünmüş vaziyette olduğu, Mûsâ'nın (a.s.) ona selâm verip kendisini tanıttığı, ilim öğrenip istifâde etme niyetiyle geldiğini söylediği aktarılmıştır. Âlimlerin ekserisi bu kimsenin Hızır olduğunda müttelik olup, Hızır onun lakabıdır. Ona bu lakabın verilmesinin nedenini Rasûlullah (s.a.) bir hadiste şöyle açıklamıştır: “O ‘Hızır’ diye isimlenmiştir. Çünkü kuru bir yere (veya kuru bir ot destesinin üstüne) oturdu. Hemen onun ardından yeşil otlar (boy atmış) sallanıyordu.” Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Riyad: Dar'ü's-Selam, 1999), “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 27. Hızır'ın künyesi Ebu'l-Abbas'tır ve adı Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Âbir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nuh'tur. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 11/4709. Diğer taraftan “*Kullarımızdan bir kul buldular ki ona tarafımızdan bir rahmet vermiştik ve katımızdan bir ilim öğretmiştik*” âyetine göre Hızır'ın kulluk, ilm-i ledün ve rahmet olmak üzere üç sıfatı vardır. Hızır Allah'a hakiki mana da kul olması dolayısıyla kendisine mevhibe-i ilâhî olarak ilim ve rahmet bahşedilmiştir. bk. Muzaffer Ertuğrul, “Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet”, 134. Diğer taraftan Hızır'ın rahmet sıfatına ilişkin bir anlam açılımına göre âyette zikredilen rahmetin, Hızır için hakikî manada nimet sayılabilmesi için, Hızır'a rahmetin bahşedilmeme ihtimalinin bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla Hızır'ın kendisine rahmet verilenlerden olması, rahmet verilmeyenlerden olma ihtimali karşılığında değer kazanmaktadır. bk. Muzaffer Ertuğrul, “Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 311.

12 Meryem 19/45.

13 Dâwüd ibn Maḥmūd Qayşarî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes, 2013), 185-186.

nihâyeti, bu varlıklarda son bulur ki, bu da varlıkların her birinin kendi kabiliyetlerine uygun yetkinliktir. Allah isminin mazharı ise insani hakikattir. Tüm isim ve sıfatların kendisinde zuhur ettiği varlık, ancak insandır. İnsan, kendisiyle zuhur ettiği ismin mazharı olmak için taayyün etmiştir ve kendisi o ismin arşıdır. İnsan, cem edicilik vasfı ile, ulvi mertebelerle birlikte süfli menzilleri de kendisinde barındırmaktadır. “... Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da onu aşağıların en aşağısına attık.”¹⁴ Dolayısıyla insan bazen Rahmânî ve melekî, bazen de şeytanî ve hayvânî sıfatlarla zuhur etmektedir.¹⁵

Dâvud el-Kayserî (ö. 751/1350), er-Rahmân ve er-Rahîm isimlerinin mazharlarına şu ifadelerle açıklık getirmiştir:

er-Rahmân isminin mazharı her şeyi kuşatan İlk Akıl’dır. Allah Teâlâ ‘*Rahmân Arşa istivâ etti*’¹⁶ buyurmuştur. Rûhânî arş İlk Akıl’dır. Cismânî arş ise rûhânî arşın şahâdet âlemindeki mazharıdır. İlk Akıl Allah’ın ilmidir. İcmâlî olarak her şeyin bilgisi ondadır. er-Rahîm isminin mazharı âlem-i kebîrin kalbi olan Külli Nefs’tir. Külli Nefs, Levh-i Mahfûz ve kendisinde her şeyin sûreti bulunan Kitâb-ı Mübîn’dır. Bu, gökte ve yerde zerre miktarı bir şey tafsili olarak kendisinden gizli kalmayan Allah’ın ilmidir. Bir bakıma Allah’ın zâtının aynı olan ilmi için iki mazhar olsa da durum böyledir. Kerîm olan insan icmâlî ve tafsili olarak âlem-i kebîrin bütün hakikatlerini cem eden varlık olmasından dolayı İlk Akıl’ı da kuşatmıştır.¹⁷

Rahmet (esirgeme), merhamet eden kimseye arız olan hüznün verici bir duygu olmaktan ibaret olmayıp, Allah Teâlâ şüphesiz bu gibi şeylerden münezzehtir. Dolayısıyla merhametin kemâli, Allah’a mahsusdur. Rahmetin (esirgemenin) mükemmelliği, semeresinin kemâli iledir. Muhtacın ihtiyacı tam manası ile karşılanınca, esirgenen kişinin merhamet eden kişideki elem duygusunda bir rolü olduğu söylenemez. Merhamet eden bir kimsenin elem hissetmesi, bizzat kendisinin noksanlığına ve zaafına işaret etmektedir. Muhtacın ihtiyacı hakiki anlamda karşılandığı vakit bu bir şey ifade etmemektedir. Esirgeyici, kendi nefsinde duyduğu acıma duygusunu, muhtaç durumda olana yardım etmek yoluyla bertaraf etmeyi arzular. Oysaki asıl gaye muhtaç durumda olan kimsenin ihtiyacını

14 et-Tîn 95/4-5.

15 Qaysarî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 186-187.

16 Tâhâ 20/5.

17 Qaysarî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 187.

karşılamaştır, kendi vicdani hüznünü dindirmek değildir. Dolayısıyla hakiki esirgeyici için böyle bir noksanlık tasavvur edilemez bir niteliktir. Bir ihtiyacı karşılamak isteyen kimse eğer o ihtiyacı karşılamaya gücü yettiği halde karşılamazsa ona Rahim denmez. Zira iradesi kâmil olsa idi mutlaka o ihtiyacı karşılardı. Eğer ihtiyacı karşılamaktan aciz ise ve fakat içinde merhamet ve şefkat hissi taşıdığından ötürü kendisine Rahim denebilir. Ancak bu merhamet noksan sayılmış olur. Zira Allah'ın rahmeti (esirgemesi) hem tamdır ve hem de şümüllüdür. Tamdır, çünkü muhtaçların ihtiyacını gidermeyi arzu eder ve bizzat tam manasıyla giderir. Şümüllüdür, zira O'nun rahmeti hak edene ve hak etmeyene de şamil olmuş ve hem dünya hem de ahiret için her türlü ihtiyaç ve zaruretleri kapsamıştır. Dolayısıyla mutlak ve hakiki Rahîm (esirgeyici) ancak O'dur.¹⁸

Allah Teâlâ'nın Er-Rahîm ismi ile hasta, zarara uğramış, bela ve musibetlerle karşı karşıya gelmiş ve işkenceye maruz kalmış kimselerin imdadına koşup kurtarmakta olmasına mukabil, dünyanın neden bu kadar çok hasta, muhtaç ve zorda kalanlarla dolu olduğu ile ilgili muhtemel bir soruyu Gazzâlî (ö. 505/1111) ameliyat edilerek tedavi edilmesi gereken hasta bir çocuk örneği ile cevaplandırır. Bu çocuğa annesi acıdığı için onu doktora bir türlü teslim edemezken, babası bu hususta daha kararlı davranmaktadır. Zahirde annenin daha merhametli olduğu yanılmasına kapılacak olunursa bile, bu misalde babanın daha merhametli olduğu bir hakikattir. Zira evladının sıhhatine vesile olacak muvakkat acılara göz yumulması gerektiğini, bu acılara "kötü" nazarıyla bakılmaması gerektiğini ve bu acıların iyiye bâis olacağını bilmektedir.¹⁹

Rahîm (merhamet edici) merhamete muhtaç kişiye merhamet etmek istemektedir. Bunun yanında, varlık aleminde "hayrı" içinde barındırmayan bir şer bulunmamaktadır. Dolayısıyla şerrin büsbütün ortadan kalkması, içinde barındırdığı hayrın da beraberinde yitmesi ile sonuçlanabilecek bir eylem olarak gözükmemektedir. Bu durumda ise çok daha büyük şer ve zararlar doğabilecektir. Nitekim "*Sizin hoşlanmadığımız şeylerde belki de hayır vardır*"²⁰ buyurulmaktadır. Gazzâlî bu hususa kangren olmuş yahut da mikrop kapmış bir el örneği üzerinden açıklık getirmektedir. Böylesine zarara uğramış ve vücudun geri kalanını da zarara uğratabilecek

18 Gazzâlî, *Esmâ-î Hüsnâ Şerhi*, çev. M. Feriştat (İstanbul: Feriştat Yayınları, 2005), 64-65.

19 Gazzâlî, *Esmâ-î Hüsnâ Şerhi*, 67.

20 el-Bakara 2/216.

bir organı kesmek her ne kadar zahirde olumsuz bir eylem olarak gözükse bile, tüm bedeninin selametine vesile olacağından ötürü onda hayırlar gizlidir. İsmâil Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre ise akıllı insan zahire bakmayıp özü arayandır. Hemen her sıkıntı ve belanın altında rahmetin ve lütfun saklı olduğu ifade edilmiştir. Zorluklar, ruhların bedene olan bağlarından kurtulup temizlenmeleri için vuku bulmaktadır. Cehennemin yaratılması kötülere iyi ameller işlemeye yöneltmek, şeytanın varlığı ise kulların içindeki muhlis olanların ortaya çıkabilmesi içindir. Nitekim Allah Teâlâ “Rahmetim gazabımı aştı”²¹ buyurmuştur.²² Rahmet gazabdan evvel olup, rahmet aslı ve gazab ârızîdir. “Asl olan şey elbette evveldir ve ârızî olan şey dahi muahhardır ve sâbık olan rahmet, gazab-ı ârızî üzerine mütekaddemdir,”²³ denilmiştir.

Buna göre Allah Teâlâ'nın yarattıkları ile olan ilişkisinde merhamet çerçevesinde eylemde bulunduğu işaret eden âyetler de şöyle sıralanabilir: “O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır”²⁴; “Rabbiniz kendine, merhamet etmeyi yazdı.”²⁵ Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın mahlukatla ilişkisindeki ilkenin “merhamet” olduğu görülmekte ve âyetlerdeki mutlak ifadeler O'nun ilkelerinden ödün vermeyeceğini göstermektedir.²⁶ Merhamet (rahmet) düsturu, ilâhî mesajları içine alan genel bir kanundur. Âyette buyurulduğu üzere Hz. Peygamber (s.a.v.) alemlere rahmet olarak gönderilmiş olup,²⁷ diğer tüm peygamberler de esasen böyledir.²⁸

Allah Teâlâ'nın merhametinin kuşatıcılığının, rahmetinin gazabını aşmasının ve gazabın merhamete içkin bir yapı arz etmesinin, vuku bulan/bulmuş, olumlu yahut da olumsuz her hadisenin yorumunun tevhid bağlamında şekillenmesine ve bu yönde te'vil edilmesine zemin hazırladığı düşünülebilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) örneğinde her türlü

21 Buhârî, “Tevhîd”, 15, 22, 28, 55, “Bed'ü'l-halk”, 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: yy., 1374-75/1955-56), “Tevbe”, 14-16.
22 Gazâlî, *Esmâ-î Hüsnâ Şerhi*, 67-68. İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an Meâlî ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 1/80-81.

23 Ibn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 2/1053.

24 el-En'am 6/12.

25 el-En'am 6/54.

26 Muzaffer Barlak - Faruk Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 27/3 (2016), 363.

27 el-Enbiyâ 21/107.

28 Muhammed Ebû Zehra, “İslâm Ceza Hukukunda Merhamet ve Adalet”, çev. Hasan Güleç, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 245.

hal için Allah'a hamd edilmesi²⁹ gerektiği görülmektedir. Bu bağlamda gerek Nebevî öğretide ve gerekse bu öğretiyi tamamıyla benimseyen sûfi yaşantılarda, hadiselerin hakikatini, niçinini sorgulamanın ötesinde, kulların Allah'ın merhametinin engin kuşatıcılığına güvenmeyi öğrenmeleri telkin edilmektedir.

2. Mûsâ-Hızır Kıssasında Çocuğun Öldürülüşünün Merhamet Bağlamında Değerlendirilmesi

Hızır, çocuğun öldürülüşüne ilişkin hikmeti açıklarken “...onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin”³⁰; ondan daha “temiz” kötü huylardan, günahlardan uzak ve anne babasına “daha merhametlisi”ni” versin, demiştir. Allah Teâlâ çocuğun öldürülmesi ile “ölüden dirilik çıkarır”³¹ âyetini tahakkuk ettirmiş olmaktadır. Nitekim onun yerine daha temiz ve merhametli olanını bağışlayacağını vaad etmiş ve bağışlamıştır. Allah Teâlâ'nın onlara bir kız çocuğu ihsân ettiği rivâyet edilmiştir.³² Öte yandan çocuğun yaşaması, anne babasının helakinin müsebbibi olabileceğinden ötürü, Allah'ın kazasına razı olunması gerekliliği belirtilmiştir. Zira mü'min için Allah'ın takdir ve rızası, kendi takdir ve arzularından daha hayırlıdır. Mü'minin kötü olarak yorumladığı bir hususta, Allah'ın takdiri, onun sevinmesinden/ona hoş gelmesinden daha hayırlıdır denilmektedir. Dolayısıyla konu kaderle ilişkilendirilerek zikredilen fiillerin ilâhî planın bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca nice düşmanlıkların muhabbete ve dostluğa çıkabileceği, nice yıkılmaların yapılmaya dönebileceği belirtilmiştir.³³ Böylelikle kıssadaki hadise bağlamında vuku

29 İbn Mâce, Sünenü İbni Mâce, (Riyad: Darü's-Selam, 1999), “Edeb”, 55.

30 el-Kehf 18/80-81.

31 er-Rûm 30/19.

32 İbn Acibe el-Haseni, *İbn Acibe Tefsiri*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 5/430 akt. Ethem Cebecioğlu, “Niyaz-ı Mısır'ı Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi”, 78.

33 İsmail Hakkı Bursavî, *Kur'an Meâlî ve Tefsiri*, 11/4741-4742; İsmail Albayrak, “Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün-i İlmi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* 5 (2003), 207-208.

bulan eylemin Allah Teâlâ'nın rahmetinin bir tecellisi olarak addedilmesi gerekliliği vurgulanmış olmaktadır.

Hızır'ın öldürdüğü çocuğa ilişkin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) birtakım rivâyetler de aktarılmıştır. Buna göre "Hızır (a.s.)'ın öldürdüğü çocuk, tabiatı itibarıyla kâfirdir"³⁴ ve "Saîd olan, annesinin karnında da saîddir; Şakî olan annesinin karnında da şakîdir"³⁵ buyurulmuştur. Dolayısıyla bazen yapılan bir eylem zulüm olarak gözükse bile onda büyük bir iyilik mevcut olabilir. Hızır'ın çocuğu öldürmesi ve gemiyi delmesi buna misal olarak verilebilir.³⁶ Mevlânâ (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sinde "Hızır, denizde gemiyi deldiyse de onun bu delişinde yüzlerce sağlamlık var"³⁷ diyerek kötü ve çirkin gibi görünen bir eylemin arkasında güzellikler ve rahmet barındırabileceğine işaret etmektedir.

Kıssadaki olaylar örgüsünde ilâhî müdahalenin hedefinde sâlih mü'min kişilerin lehine bir sürecin süregeldiği ve bu müdahaleyle esasen onların hayrına olacak neticelerin yer aldığı görülmektedir. İnsanın bilgisi geleceği kuşatamamakta, geçmişte yaşananlar ve sebeplerle şimdiki sonuçlar arasında sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla şimdiki sonucun olumsuzluğu, sebeplerin de olumsuz ve kötü olduğuna dair bir yanılsamanın içine sürüklenmektedir. Hızır'ın fiillerinin karşısında Hz. Mûsâ'nın sabredemeyişinin bundan kaynaklandığı söylenebilir. Oysaki sebep sonuç ilişkisinde yer alan bir hadise, önceki bir hadisenin sonucu iken, daha sonra (gelecekte) meydana gelecek bir hadisenin ise sebebini teşkil edebilmektedir. İnsan, bu gelecek yahut da te'vil bilgisine sahip olmadığı için, ânı (şimdiyi) esas alarak henüz tamamlanmamış bir süreç hakkında hüküm vermede aceleci bir tavır sergileyebilir. Hızır ise yaşanan hadiselerin te'vilini Allah'tan aldığı ilim ile bildiği için bu noktada üstlendiği rolün, ilâhî takdirin tahakkukuna aracılık etmek olduğu ifade edilebilir.³⁸

Kıssada geçen hadiselerde sebep sonuç silsilesinin dünya hayatıyla sınırlı olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Hızır'ın müdahil olduğu ve ilk başta olumsuz görünen ilâhî fiillerle amaçlanan güzel neticelerin yine dünya hayatında vuku bulacağı kıssada bildirilmektedir. Ancak bu,

34 Müslim, "Kader", 29.

35 Müslim, "Kader", 3.

36 İsmail Hakkı Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 6/2355.

37 Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 1/236.

38 Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış -", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2502-2504.

Allah Teâlâ'nın insan hayatına yönelik müdahalesinin tüm neticelerinin bu dünyada karşılık bulacağı manasına gelmemektedir. Nitekim Allah Teâlâ'ya iman ve ahirete iman noktasında Allah Teâlâ'nın Kur'an'da sıklıkla kullarına vadettiği uhrevî nimetleri hatırlattığı bir gerçektir. Bu noktada Allah'ın hikmetine ve rahmetine güvenilmesi, O'ndan gelen musibetlerin uzun veya kısa vadede kulların hayrına neticeleneceğini bilmek ve inanmak gerektiği, âyetlerin yakın yahut da uzak gelecekte inanan kullar için türlü müjde ve sevinçler barındırdığı söylenebilir. Allah'a iman konusunun, Allah'ın vaadine güven ve teslimiyetin, Allah'a karşı ümitvar oluşun, yalnızca dünya hayatı değil ahiret hayatı ile beraber bir mana bütünlüğüne sahip olduğu düşünülebilir.³⁹ Başa gelen hadiselerin akabinde bu dünyada bir karşılık beklememek, ümitsizlik gibi gözükse de esasen daha büyük bir ümidi içinde barındırmaktadır. Ölüm hadisesi dahi içerisinde rahmeti barındırmakta olup, ölümün diğer adı "Rahmet-i Rahmân'a kavuşmak"tır. Ölümünü bir düşün gecesi ve bir kavuşma olarak nitelendiren Mevlânâ, hiçbir surette ümitsizliğe kapılmamak gerektiğini şu sözleri ile dile getirmiştir: "Peygamberler dediler ki: 'Ümitsizliğe düşmek kötüdür. Allah'ın ihsân ve rahmetlerine son yoktur. Böyle bir ihsân sahibinden ümit kesmek hiç de yaraşmaz. Bu rahmete el atın, yapışın!'"⁴⁰

2.1. Merhametin Tecellîsi Olarak Adalet

Adalet olgular alanına dair bir kavram iken, merhamet değerler alanına dair bir kavram olarak algılanmaktadır. Merhametten, adaletin nihâyette tekâmül edip varacağı ve içerisinde çözülüp kendi özünü yitireceği bir yaşam ilkesi olarak söz edilebilir.⁴¹ Adalet herkese hak ettiğini vermeyi öngören ve ortak iyinin hakimiyetine vesile olan en büyük erdem olarak belirtilmiştir.

Hakiki merhamet, adaleti ikrar eder ve hakiki müsamaha ise batılı yücelterek hakkı alçaltmaz. Esasen batıl bir merhametsizliktir, denilebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de şahsında hem merhamet hem adalet ve hem de müsamahayı mündemiç kıldığını müşahede etmek mümkündür. Bu

39 Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış -", 2504-2505.

40 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2922-2923.

41 Şaban Ali Düzgün, "Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?", *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 27.

nitelikler birbirleriyle uzlaşıp örtüşmektedirler. Şahsi ve özel bir merhametten umumi ve adil bir rahmetin doğduğu düşünülebilir.⁴² Dolayısıyla merhametin kemâlinden adaletin tecelli ettiği ifade edilebilir.

Bu yönüyle merhamet, hiyerarşik bakımdan adaletten daha üst bir konumda yer almaktadır. Allah'ın rahmet sıfatının da, tüm süreçleri yöneten esas ilke ya da isim olduğu ve hiyerarşik bakımdan en tepede yer aldığı kabul edilir. Allah'ın diğer isimlerinin de rahmetten pay aldığı ölçüde kemâl rengine büründüğü, Rahmân isminin, Allah'ın el-Adl ismi de dahil olmak üzere tüm isimleri belirleyici bir ağırlığa haiz olduğu dile getirilmiştir.⁴³

Adalet, mağduriyet oluşturan ya da oluşturduğu düşünülen bir eylemin sahibine ödetilen bedel olarak telakki edilebilir. Bir duygu olarak merhamet, başkasının eksikliğini duyumsadığı şeye yahut da trajedisine karşı kalbî bir his ile ortak olmak ve güçlü bir empati duygusudur. Bir değer olarak merhamet ise eksikliği duyulan şeyi yahut da trajediyi ortadan kaldırmayı amaçlayan bir eyleme yönelmektir. Dolayısıyla merhamet kalpte doğan bir değer olmakla birlikte, doğruluğu zihinde kesinlik bulduktan sonra muhakkak yapılması gereken bir fiil barındırmaktadır. Bu yönüyle merhametin kalbin ve zihnin ortaklaşa oluşturdukları bir değer olduğu düşünülebilir. Bu yönüyle merhametin vekili adalettir denilebilir. Adalet ve merhamet birbirinin gerektiricisi yahut da tamamlayıcısı değil de birbirinin karşıtı olarak konumlandırıldığında yanlış çıkarımlara zemin hazırlanmış olmaktadır. Adalet ve merhametin arasındaki ilişki son derece yakın olup, adaletin tesis edilme sürecine merhametin eşlik etmediği vakit adaletin değil de zulmün vuku bulduğunu müşahade etmek mümkün olabilecektir. Adaletin eşlik etmediği bir merhametin ise toplum ve bireyin çözümünü doğurabileceğini, bunun ise zulmün bir başka versiyonu olabileceği ifade edilebilir.⁴⁴ Mevlânâ ise bu hakikati oldukça mütenasip bir simgeleştirme ile serdetmiştir: “Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak.”⁴⁵

42 Zehra, “İslâm Ceza Hukukunda Merhamet ve Adalet”, 247-248.

43 Davud el-Kayseri, “Şerhu Te'vili'l-Besmele”, *Resail*, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997), 199 akt. Düzgün, “Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?”, 31.

44 Düzgün, “Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?”, 27-29.

45 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1089.

Meyve ağaçları ancak dalları budandığı ve haşerattan temizlendikleri vakit verimli olabilmekte ve meyve verebilmektedir. Aynı şekilde bir binanın sağlam ve güzel olabilmesi için gereksiz çıkıntılardan kurtulması gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla adaletin bizatihi kendisinin, şümüllü bir rahmet olduğu ifade edilebilir. Adalet ve merhamet arasında bir fark yoktur. Adaletin hedefi, zaten merhametin kendisidir. Nitekim âyette “*Andolsun ki peygamberlerimizi belgelerle gönderdik; insanlar adaleti ayakta tutsunlar diye peygamberlere kitap ve ölçü indirdik*”⁴⁶ buyurulmuştur. Risâlette merhamet ve adalet birbirinden ayrılmaz gözükmektedir. Biri diğeri için gereklidir.⁴⁷

Bir değer olarak merhamet, farklı formlarda tezahür ederek varlık göstermekte olup, bu formların tekamülle nihai hallerini aldıkları söylenebilir. İlke olarak merhamet değişmezliğini muhafaza etmektedir, ancak formlarda değişkenlik söz konusu olabilir. Merhamet, bu yönüyle bir ilkedir ve adaletin ise bu ilkenin farklı formlardaki tezahüründen ibaret olduğu düşünülebilir. Merhamet, yaşamın ve var oluşun doğasında mevcut bulunan bir ilkedir.⁴⁸ Adaletin ise, merhamet ilkesinin insan eliyle varlık göstereceği bir form olarak insana bırakıldığı düşünülebilir. Bu form, bazen aynı ile karşılığını verme şeklinde tezahür ederken, bazen de affetme şeklinde kendisini gösterebilmektedir. Böylelikle adaletin, merhametin yönetimine verildiği düşünülebilir.⁴⁹ Merhamet haddi zatında adaleti de kapsayan ve içinde barındıran bir ilke olup, merhametin kemâli, adaletin de yerli yerince temini manasına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bütün ilâhî isimlerin er-Rahmân ismine dayandığını belirtmektedir. Bu, Rahmân isminin tüm isimleri kapsadığı manasına gelmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla merhamet, hiyerarşik bakımdan adalatten daha üst bir konumda yer almaktadır. Allah'ın rahmet sıfatının da, tüm süreçleri yöneten esas ilke ya da isim olduğu ve hiyerarşik bakımdan en tepede yer aldığı kabul edilir. Allah'ın diğer isimlerinin de rahmetten pay aldığı ölçüde kemâl rengine büründüğü, Rahmân isminin, Allah'ın el-Adl ismi de dahil olmak üzere tüm isimleri belirleyici bir ağırlığa haiz olduğu

46 el-Hadid 57/25.

47 Zehra, “İslâm Ceza Hukukunda Merhamet ve Adalet”, 245-246.

48 el-En'am 6/12.

49 Düzgün, “Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?”, 29-30.

50 Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi* (İstanbul: Hayy Kitap, 2009), 177-178. İbnü'l-Arabî Rahmân isminin kuşatıcılığını Süleyman Fassi'nda açıklamıştır. bk. Ibn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 2/967-1021.

dile getirilmiştir. Sıfatlar, Allah'ın tecellileridir ve her bir sıfatın kemâli vardır. Merhamet, tüm sıfatların üstünde ve onlara da karakter kazandıran bir yapıya sahip olup, her sıfatın kemâlini içinde barındırdığı merhamet ile tecelli ettirebildiğini ifade etmek mümkün olabilecektir. Adaletin de bu şemsiyenin altında olup, bu yapılanmaya dahil olduğu ifade edilebilir.⁵¹

Genel bir düstur olarak idarecilerin yahut da işleri yürüten sorumluluk sahibi kimselerin kolaylaştırıcı bir üsluba sahip olmaları beklenmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) “Ya Rabbi, kim ümmetimin bir işini üzerine alır da onlara zorluk çıkartırsa sen de ona zorluk çıkart. Kim de ümmetimin bir işini üzerine alıp onlara lütufkar ve müşfik davranırsa sen de ona lütuf ve şefkatle muamele et”⁵² buyurmuştur. İşleri yürütürken olması gereken yumuşaklık bu iken, cezaların uygulanmasında gösterilen yumuşaklık “rahmet” yahut “rıfk” değil de “ref’et” yani acıma olarak değerlendirilmiştir. Rahmet ekseriyetle umumi bir iyiliğe ve adalete sevk ederken, ref’et ise kederli durumdaki kimseye karşı duyulan acıma duygusudur. Ref’et bir kötülüğü önlemek yahut da günaha mâni olmak söz konusu olduğunda yasaklanmıştır.⁵³ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) adaletin tesisinde var olması gereken titizliği vurgulamak üzere “Sizden önceki milletlerin mahvoluş sebebi sadece şudur: Onlar hatırlı bir kimse çaldığı zaman onu serbest bırakırlar, zayıf bir kimse de çaldığı zaman ona had cezası uygularlardı. Allah’a andolsun ki Muhammed’in kızı Fatıma bile hırsızlık yapsa, tereddüt etmeden onun da elini keserim”⁵⁴ buyurmuştur.

Hızır-Mûsâ kıssası özeline bakıldığında ise zahirde haklı ya da geçerli bir gerekçe olmaksızın çocuğun öldürülmesinin insandaki adalet ve akıl ilkesi ile bağdaştırılmasında güçlük çekilmekte olup, bu noktada bazen işin içinden çıkılamadığı görülmektedir.⁵⁵ Müfessirlerin erken dönemden itibaren çocuğun öldürülme meselesini açıklama bahsinde Allah'ın hikmetini açıklama ve anlama gayesine yönelik hareket ettikleri görülmektedir.

51 Dâvud el-Kayseri, “Şerhu Te’vîl-i Besmele”, 199 akt. Düzgün, “Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?”, 31-32.

52 Müslim, “İmaret”, 19.

53 Zehra, “İslâm Ceza Hukukunda Merhamet ve Adalet”, 248. Nitekim “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun” (en-Nûr 24/2) âyeti de bu hususu açıklar niteliktedir.

54 Buhârî, “Hudûd”, 13.

55 Demircigil - Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur’an’da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi”, 234.

Bu gaye doğrultusunda çocuğun öldürülme hadisesini hukuki bir zeminde açıklamaya ve konuya hukuki bakımdan bir meşruiyet kazandırma yönünde açılımlarda bulunmaya çalıştıkları görülmekte olup, bu bağlamda çocuğun yaşını ve buluş çağına erip ermediğini de tartışmışlardır. Yine çocuğun öldürülme gerekçesi üzerinden çocuğun hem mükellef hem de kâfir olabileceği düşünülmüştür.⁵⁶ Nitekim Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: “Hızır'ın öldürdüğü çocuk, her şeyin mühürlendiği gün kâfir olarak mühürlenmiştir.”⁵⁷

Diğer taraftan Hızır'ın çocuğu kendiliğinden değil, Allah'ın emri üzerine öldürdüğü,⁵⁸ hüküm ve yetkinin Allah'ın elinde olduğu⁵⁹ ve dolayısıyla Allah dilediği insanın canını, dilediği yaşta alabileceği ifade edilmiştir. Allah Teâlâ kader sırrı gereğince zalimlere bazen mühlet vererek, bazen de canlarını alarak onları imtihana tabi tutmaktadır. Öte yandan her şeye kâdir olan Allah, ihsân ve lütufta bulunurken her şeyi bir dengede gözeterek süreci yönetmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, ihsân ve lütfu gereğince dengeleri sağlamak için azgınlık ve küfür içinde bulunan birtakım kimselerin ölmelerini murad ederken, bazı kimselerin de yaşamalarına müsaade etmektedir.⁶⁰ Buna göre Allah'ın eşya ve varlık üzerindeki tasarruflarına dair güzel ve maruf olan şeyleri insanın her daim idrak etmesi imkân dahilinde olmayabilmektedir. Bu sebepten ötürü insan aklına göre çirkin görülen bir durum, Allah'ın hikmeti mucibince maruf olabilmektedir. Örneğin Allah Teâlâ kullarını bazen hastalık, fakirlik ve ölüm gibi türlü musibetlerle sınavabilir ve kul, bu hallerin kendisi için hayırlı olduğunu kavrayamayabilir. İnsan mutlak surette Allah'ın adaletini ve hikmetini kavramaktan acizdir. Dolayısıyla Allah'ın hikmetli ve adaletli olması adaletin ve hikmetin kaynağının yine bizzat O olması manasına gelmektedir. Bu yönüyle insanın iyi, güzel, kötü, çirkin gibi değer yargıları gerçeği tüm yönleriyle kuşatamayıp farazi olmak durumundadır.⁶¹

56 Demircigil - Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi”, 239.

57 Müslim, “Fezail”, 43.

58 el-Kehf 18/82.

59 el-Araf 7/54.

60 Ebû Manşûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/93-94 akt. Demircigil - Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi”, 239-240.

61 Demircigil - Aksoy, “Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi”, 242-243.

Mûsâ-Hızır kıssasında çocuğun öldürülüşünün adalet olgusuyla çelişmediği, bilakis Allah'ın rahmetinin tecellisi olarak adaleti de içerisinde barındırdığı anlaşılmaktadır. Tüm bunların yanında Hz. Mûsâ'nın kıssadaki hadiseler bütününde olmak üzere bu hadise çerçevesinde de eğitime tâbi kılındığı görülmektedir. Öyle ki bu eğitim hem toplumun en küçük ve en mühim yapı taşı olan aile içerisinde ebeveynlerin disiplin bağlamında tutumlarını, hem de tasavvufî eğitimin inceliklerini, riyâzet ve mücâhede gibi metotların hakikatini aydınlatır niteliktedir.

2.2. Merhametin Tecellîsi Olarak Eğitim

Bazı âyetler Allah Teâlâ'nı sınırsız sevgisini, ihsânını, merhametini ve lütfunu dile getirirken, bazıları da cezasını, gazabını, intikamını dile getirir ve ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın peygamberler aracılığıyla insanlara ilk türden âyetleri aktarmasına tebşîr; müjde ve iyi haber getirmek denilirken, ikinci türden âyetleri göndermesine vaîd (tehdit) ve inzâr (uyarma) denilir. Dolayısıyla Kur'an'da Peygamberlere bazen mübeşşir (müjdeleyici) bazen de münzir (nezir, uyarıcı) denilmektedir. Bu iki kavrama hadis eserlerinde "terğîb" ve "terhîb" de denilmektedir.⁶²

"Rahmetim gazabımı aştı"⁶³ sözünde gazap ve merhamet kavramlarının her ikisi de Allah'a nispet edildiği gibi, birbirinin zıttı olduğu da gösterilmiş olmaktadır. Gazap ve merhamet, tıpkı korku ve ümit gibi zıt duygular olmakla beraber, birbirini tamamlayan ve birlikte çalışan duygulardır. Öfke ve gazap, fitrî duygular olup, tüm fitrî duygular için geçerli olan denge unsuru, bu duygular için de geçerlidir.⁶⁴ Hz. Peygamber, öfke ve gazabın aklın kontrolü ve gözetiminde, dengede tutulması gerektiğini şu sözleri ile ifade etmiştir: "Biriniz öfkelendiğinde, ayakta ise otursun. Yine sakinleşmezse yanı üzere yatıversin."⁶⁵

Gazabın karşısında yer alan merhamet duygusunun da kimi zaman Allah'a ve kimi zaman da Hz. Peygamber'e nispetle edilerek kullanıldığı

62 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kevser Yayınları, 1963), 130 akt. Bilal Temiz, *Kur'an-ı Kerim Terbiyesinde Mükâfât ve Ceza Metodu (Tebşîr ve İnzâr Kavramları)* (İzmir: y.y., 1997), 86.

63 Buhârî, "Tevhîd", 15, 22, 28, 55, "Bed'ü'l-halk", 1; Müslim, "Tevbe", 14-16.

64 Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı* (Erzurum: Ekev Yayınları, 1996), 284-288.

65 Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Riyad: Dârü's-Selam, 1999), "Edeb", 4.

gözükmektedir. “Merhametli olanlara Rahmân (Allah) merhamet/rahmet eder”⁶⁶ “Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.”⁶⁷ “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez”⁶⁸ şeklindeki hadislerde merhamet duygusunun işlevinin artırılmasına yönelik bir teşvikin söz konusu olduğu görülecektir. Her ikisi de fitrî duygular olmalarına mukabil gazap duygusunun teşvikine değil de kontrol altında tutulmasına dair tavsiyelerin varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla bu iki duygu arasındaki denge bu şekilde kurulmuştur. Denge, her iki duygunun aynı oranda kullanılması demek olmayıp, duyguların ihtiyaca binaen kullanılması manasına gelmektedir.⁶⁹ Bu meyanda merhamet duygusuna yoğun ve galip bir biçimde ihtiyaç duyulduğu kanıksanamaz bir hakikat olarak belirecek, hatta gazap duygusunun içerisinde de merhametin içkin kılındığına müşahit olunabilecektir.

Gazabı tathir (temizleme), vikaye (koruma), tekmil (olgunlaştırma) için olmak üzere üçe ayıran Konevî’ye göre dünyada geri kalan gazabın hükmü ahirette temeyyüz edecek olup, gazabın bätını da rahmetten ibarettir. Nitekim cehennem de Allah’ın gazabı içindeki rahmeti olup, Allah cehennemi kullarını temizlemek için yaratmıştır. Kangren olan organın kesilmesi zaruri olduğu gibi, ebeveynlerin çocuklarına eğitim vermesi de zaruridir. Çocuğun eğitilmesi, daha iyi ve hayırlı bir bireye evrilmesi adına uygulanan cezalar çocuk açısından gazap olarak gözükse bile, ebeveyn açısından bir rahmettir.⁷⁰

Diğer tüm duygularda olduğu gibi çocuk sevgisinde de denge zaruretinin gözetilmesi gerekliliğinden söz edilebilir. Aşırı sevgiden doğabilecek merhamet ve şefkatin fazlası, ebeveynlerin güç ve sağlamlığını kırabilmekte ve bu da zaman içerisinde çocukların normal olmayan davranışları ya da kötü alışkanlıkları karşısında onları mukavemetsiz ve sessiz bırakabilmektedir. Bu şefkatin hoş karşılanmaması, elbette çocukların

66 Ebu Dâvud, “Edeb”, 58.

67 Müslim, “Birr”, 66; Buhârî, “Edeb”, 27.

68 Buhârî, “Edeb”, 18.

69 Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber’in İnsan Anlayışı*, 284-288.

70 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005), 542-543.

tüm istek ve arzularına karşı çıkılması manasına gelmemektedir.⁷¹ Ancak eğitimin sıhhati ve uzun vadedeki kazanımlar açısından burada bir denge gözetilmesi gerektiği aşikardır. Mevlânâ, Mesnevî'sinde eğitimcinin/ ebeveynlerin sağlam bir irade ve ciddiyetle işini yapması gerektiğini bir tencerenin başında ham ve sert bir nohut pişirmeye çalışan bir kadın ve onun nohutla olan diyalogu üzerinden örneklendirir. Buna göre nohut, sert kalır ve pişmezse onu yemeye çalışan kimselerin dişlerine zarar verebilecektir. Ondandır zarar değil de fayda hasıl olabilmesi için ise ateşe sabretmeli ve şikâyet etmemelidir. Nohutu pişiren kadın da bu noktada sabırlı ve kararlı olmalı, onun pişerken uğradığı sıkıntılardan dolayı acıma duygusuna kapılarak işini yarım bırakmamalıdır. Böylelikle Mevlânâ'nın, manevi eğitim yolunda başa gelen sıkıntı ve zahmetleri adeta bir nimet olarak gördüğü ve aynı zamanda eğitimin bir parçası olarak uygulanan metotların gazap gibi görünse bile merhametin tecellisi oldukları ortaya çıkmaktadır.⁷² Yine benzer mantık örgüsünde çocuğu mektebe göndermek ve okumasını sağlamak çocuk için sıkıntılı bir iştir, fakat esasen bu, çocuk için bir nimettir.⁷³ Ebeveynler yahut da eğitimciler tarafından eğitimin doğası gereği tatbik edilen çeşitli disiplin metotlarının çocuklar cihetinden zahmet verici ve zorlayıcı gözükse de onların dünya ve ahiret saadeti için mayasında rahmeti barındıran uygulamalar oldukları görülecektir.

Esasen er-Rab ismi ile Allah Teâlâ, insana bilmediklerini öğretir, ıslah eder, onu geliştirip olgunlaştırır ve idare eder.⁷⁴ Çocukların gerek evde

71 Muhammed Nur Süveyd, *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*, çev. Zekeriya Güler (Konya: Uysal Kitabevi, 1998), 203-204.

72 Edibe Boyraz, *Tasavvufî Eğitimde Çocuğun Ahlâkî Gelişimi: Gazâlî ve Mevlânâ Örnekleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 175-178; Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/4160-4205.

73 Bursevî, *Kur'an Meâlî ve Tefsiri*, 1/80-81. Çocukların mektebe zorla girmesi gibi yetişkinlerin manevi yolculuğun başında ibadetlerde zorlandıklarını ifade eden Mevlânâ, şu dizelerle hem bir eğitim metodunu tavsiye buyurmuş ve hem de sabır ve irade ile sâlih amel ve ibadetlerin karşılığının/meyvesinin alınacağını müjdelemiştir: "Çocukları da zorla mektebe götürürsün ya... çünkü onların gözleri kördür, faydalarını görmezler. Ama mektebin faydasını anladılar mı koşma koşma giderler, içleri açılır, neşe duyarlar. Çocuk mektebe kıvrana, kıvrana gider. Çalışmasına karşılık hiçbir şey görmemiştir ki! Fakat kesesine birkaç para gündelik konu mu geceyi hırsız gibi uykusuz geçirir. Gayret et de ibadetinin karşılığı gelsin... bak o zaman ibadet edenlere nasıl haset edersin." Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/4585-4588.

74 el-Alak 96/3-5; Bekir Topaloğlu, "Rab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/372-373. Allah Âdem (a.s.)'a isimleri öğretmiş, onu öğrenmekte başarılı kılmış ve öğrenmesini lütfuyla kolaylaştırmıştır. Dâvûd (a.s.)'a zırh yapmayı öğretmiş ve "Ona savaş sıkıntılarınızdan sizi koruması için zırh yapmayı öğretti" (el-Enbiyâ 21/80) buyurmuştur. İshâ (a.s.)'a dair: "Allah ona yazmayı, hikmeti... öğretecek" (Âl-i İmrân 3/48) buyurmuş ve ona

ve gerekse de okulda terbiye süreçlerinin süregelmesi gibi, bu yönüyle yetişkinlerin de dünya hayatında son nefese dek bir eğitim sürecinde yol aldıklarını ifade etmek mümkündür. İlahî iradenin hükmü ve terbiyesi altındaki insan da bir yandan kendi yapıp etmeleri ve gayreti ile yol almakta, bir yandan da kader bağlamında sınanmakta ve eğitime tabi tutulmaktadır.

Ebeveynlerin evlatlarına karşı duydukları sevgi, onların tesiri altında kalmalarına yol açarak bir maraza sebebiyet verebilir. Nitekim kıssada öldürülen çocuğun kâfir yaratılıştaki olduğu beyan edilmiştir.⁷⁵ Ebeveyn ve evlatlar arasındaki aynileşmenin pozitif olduğu kadar negatif de olabileceği bilinmektedir. Ayrıca âyette geçen “*Eradnâ*” (İstedik) sözü, Allah Teâlâ’nın anne babaya iyilik yapma iradesinin somut bir delili olarak görülebilir. Nitekim Allah Teâlâ, o çocuk öldürüldükten sonra onlara bir kız çocuğu lütfetmiş ve o da bir peygamberle evlenmiş, o evlilikten de yine bir peygamber dünyaya gelerek Allah Teâlâ o peygamberle pek çok insanı hidâyete erdirmiş olduğu aktarılmıştır.⁷⁶

Çocuğun öldürülüşünde hem çocuk hem ebeveyn ve hem de Hz. Mûsâ için üç rahmet gizli olduğu belirtilmiştir. Çocuğun öldürülmesi çocuk için bir rahmettir; zorbalık ve azgınlıkta haddi aşmasına müsaade edilmeksizin geçici olan bu dünyadan aslî vatanına temiz bir şekilde dönmesi murad edilmiştir. Ebeveyn için bir rahmettir; ölen çocuğun yerine Allah onlara “*ondan daha temiz ve daha merhametlisini*”⁷⁷ vermiştir.⁷⁸ Hz. Mûsâ için bir rahmettir; Hz. Mûsâ çocuğun öldürülüşü ile birlikte ilâhî rahmetin tecellisi hükmünde bir eğitime tabi tutulmuş, bu yolculukla birlikte manevi olarak eğitilmiş ve evrilmiştir.

Hızır-Mûsâ kıssasında Hz. Mûsâ’nın Hızır’a öğretilen ilimden⁷⁹ kendisine öğretmesi için talepte bulunduğu görülmektedir. Hz. Mûsâ’nın ilim

tıbbî da öğretmiştir. Hızır (a.s.)’a ilişkin: “*Ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” (el-Kehf 18/65) buyurmuş ve ona “ledün ilmi”ni öğretmiştir. Hz. Peygamberimiz (s.a.v.)’e de “*Allah sana Kitabı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir*” (en-Nisâ 4/113) âyetinde buyurduğu üzere Kur’ân’ı ve ulûhiyetin esrârını öğretmiştir. bk. Bursevî, *Kur’an Meâli ve Tefsiri*, 20/9089.

75 Müslim, “Kader”, 29.

76 İbn Acibe el-Haseni, *İbn Acibe Tefsiri*, 5/430 akt. Cebecioğlu, “Niyaz-ı Mısıri’ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası”, 65.

77 el-Kehf 18/81.

78 Ertuğrul, “Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet”, 140.

79 Hz. Musa’nın Hızır’dan öğrenmekle memur olduğu ilmin ibâre yolu ile öğrenilen zâhirî ilim değil de işaret yolu ile öğrenilen bâtinî ilim olduğu belirtilmiştir. Bunun delili olarak Allah

yolunda âdâba riâyetini gösteren⁸⁰ bu talep, aynı zamanda sabırla imtihan olunacağı olaylar silsilesinin başlangıcına tekabül etmektedir. Keza Hızır-Mûsâ kıssasının sabır ve rıza ile ilişkili bir keyfiyete haiz olduğu ifade edilmiştir.⁸¹ Allah Teâlâ'nın, Hz. Mûsâ'yı, sabrının kuvvetlenmesi ve meleke haline gelmesi için birçok kez imtihana tabi tuttuğu belirtilmiştir. Bu imtihanlardan birisi de onun Allah Teâlâ'dan gelen bir ilhamla Kıptî'yi öldürmesidir. Hızır çocuğu öldürünce Hz. Mûsâ onun bu fiilini reddetmiş ve Kıptî'yi öldürdüğünü hatırlamamıştır. Hızır ona: “Ben bunu kendiliğimden yapmadım”⁸² demiş ve böylece Hz. Mûsâ, peygamber olmadan önceki mertebesini ve farkında olmamasına rağmen esasen onu öldürmekte masum olduğunu hatırlatmış olmaktadır.⁸³

İbnü'l-Arabi'ye göre de çocuğun öldürülmesi hadisesi, Hz. Mûsâ'nın Mısır'da kıptîyi öldürmesi ile ilişkilidir. Şöyle ki Hz. Mûsâ kıptîyi öldürdüğünden dolayı senelerce hüznü yaşamıştı. Hızır, çocuğu öldürmesindeki iç yüzü açıklarken “Ben bunu kendimden olarak yapmadım” diyerek Hz. Mûsâ'nın Mısır'daki kıptî'yi öldürmesinin de Allah'ın ilhamı ile vuku bulduğunu göstermiş olmaktadır. Hz. Mûsâ, henüz peygamber olmadığı vakitte vuku bulan ve içine doğan ilhamla ilişkili olan o hadiseyi şeytanî olarak nitelendirerek “*Bu şeytanın işidir; o gerçekten ayartıcı ve apaçık bir düşman! Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim; beni bağışla!*”⁸⁴ demiş ve uzun seneler bu hüznü yaşamıştır. Buna göre Hızır, O'ndaki bu hüznü, çocuğu öldürmekle gidermiş, Hz. Mûsâ'nın bir nevi kilitlendiği bu hadiseye bir açıklık getirmiş olmaktadır. Bu noktada tıpkı Bursevî'ye göre olduğu gibi İbnü'l-Arabi'ye göre de peygamberlerin fiilleri esasen ma'sûmu'l-harekedir ve kıptînin öldürülmesi hadisesinde de bu genel kural geçerli sayılmaktadır. Bu çocuğun öldürülmesi ile Hz. Mûsâ'nın kıptînin öldürülmesi ile meydana gelen sınavının hükmü tamamlanmış

Teala'nın bu üç hususu Cebraîl (a.s.) vasıtasıyla değil de kulu Hızır vasıtası ile Hz. Musa'ya öğretmesidir. Ancak Hz. Musa'nın vücudunda ilm-i zâhir galip olduğundan ötürü işaret yoluyla değil de ibare yoluyla öğrenmeyi istemiş ve bu yüzden Hızır onun bu birlikteliğe sabredemeyeceğini söylemiştir. Nitekim “*Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır.*” (el-Bakara 2/148) ve “*De ki: Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.*” (el-İsrâ 17/84) buyurulmaktadır. Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 11/4716-4717.

80 Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 11/4718-4719.

81 Mahir İz, *Tasavvuf*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Rahle Yayınevi, 1969), 11.

82 el-Kehf 18/82.

83 Bursevî, *Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 12/4955.

84 el-Kasas 28/15-16.

olmakla birlikte, Hz. Mûsâ'nın sabrı kemâle ermiş, "sabrı tahakkuk etmiş" olmaktadır.⁸⁵ Sonuç olarak, çocuğun öldürülmesi ile, esasen Hz. Mûsâ'ya daha önce yaptığı fiil (Kıptî'yi öldürmesi) hatırlatılmış olmaktadır. Buna göre Hızır'ın ebeveynine bir rahmet ve iyilik olarak Allah'ın emri ile öldürdüğü bu çocuk, esasen Hz. Mûsâ'nın da daha evvel işlediği fiildeki hikmeti Mûsâ'ya öğretmenin bir yolu olarak telakki edilmiştir.⁸⁶

Çocuğun öldürülüşündeki eğitim görünümlü rahmetin bir diğer yönünün çocuğun öldürülmesi ile birlikte Hz. Mûsâ'daki makam sevgisinin bertaraf edilmesi olarak değerlendirilmesi olduğu görülmektedir. Nitekim Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694), Hızır'ın çocuğu öldürmesi hususunda işâri bir yorumla oğlan çocuğu ile sembolize edilenin esasen "makam sevgisi" olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu olay özelinde Hızır, esasen Hz. Mûsâ üzerinden tüm makam sahiplerini makam sevgisini sorgulayarak bu afetten ibret ve tefekkür yoluyla kurtulmaya sevk etmiş olmaktadır. Makam sahiplerince makam sevgisi, rağbet edilen ve sevilen bir çocuk gibidir. Dolayısıyla böyle güzel ve masum bir çocuğa kıymanın zor olduğu gibi, makamdan vazgeçmek de öyle güç bir hadisedir.⁸⁷

Makam sevgisinden vazgeçmenin, çok sevilen bir çocuğu öldürmekten daha güç olduğu, bu noktada "ölmeden önce ölüünüz"ün manasının da "makam sevgisini öldürünüz, aksi halde onun uğruna siz helak olursunuz, o vakit ölmeden önce siz onu öldürünüz" olarak yorumlanabileceği aktarılmıştır. Buna göre, kişi ne kadar ehl-i salah olursa olsun, makam sevgisi onda yer edince o bir çocuk sevgisi gibi kalbinde büyür. Bu çocuk/makam sevgisini silebilirse, ancak o vakit tam anlamıyla azgınlıktan kurtulabilir. Aksi takdirde çocuk/makam sevgisine düşer olmuş kişi haram ve zulümden kendisini kurtaramaz.⁸⁸ Buna göre Hızır, Hz. Mûsâ'ya bu fazileti kazandırmak üzere O'nun enfüsteki makam sevgisini afakta bir çocuk sembolü üzerinden öldürdüğü düşünülmektedir. Makam sevgisinin insan ruhuna gömülü ve kurtulması zor bir yönünün olduğu vurgulanmıştır.⁸⁹ Bu yönüyle makam sevgisinin, olgunlaşmanın önündeki

85 Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası", 66-68; Ibn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 2/1313-1315.

86 Zeynep Temel, "İbnü'l-Arabî'nin Kıssa Yorumculuğu: Hz. Musa ve Hızır Kıssası Örneği", *10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* 1 (2022), 254.

87 Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası", 57-58.

88 Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası", 58.

89 Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası", 60-61.

en ciddi engel olduğu ifade edilebilir. Hatta makam ve mevki sevgisinde aşırıya kaçmak, insanda olgunlaşmak bir yana, çocuklaşmaya yol açabilmektedir, denilebilir. O çocuk öldürülmeyince, daimî bir çocukluğa mahkûm kalılabilmektedir.⁹⁰ Bu itibarla çocuktan muradın, Hz. Mûsâ'da olan makam sevgisi olduğu, Hızır çocuğu öldürünce Hz. Mûsâ'dan bu makam sevgisinin silinerek kaybolduğu ve bu suretle Hızır'ın çocuğu öldürmesinin Hz. Mûsâ'ya manevi anlamda bir fayda sağladığı belirtilmiştir. Dolayısıyla hadisenin bu yönüyle de Hz. Mûsâ'nın manevi eğitimine katkı sağladığı görülmektedir.

Diğer taraftan Bursevî'ye göre çocuğun öldürülmesi, ruh ve cesedin birleşmesinden meydana gelen ve şehvet denilen nefsin hevasının başının koparılmasıdır. Şehvetin koparılıp atılmasıyla insan melek mertebesine erişerek ilk akla ulaşabilir. Şehvet, süflî olan unsurların hükümlerini taşıırken, akıl ise ulvîdir. Şeriat ehli şehvetin koparılıp atılmasını ölüm nedeni olarak görüp bundan kaçınırlarken, bâtın ehline göre bu durum insana bahşedilen ikinci bir hayat gibidir. Bu bakımdan asıl şehidin, şer'i bakımdan şehid addedilen ve savaş esnasında öldürülen değil de riyazet ve mücadele ile nefsinin öldüren kimse olduğu belirtilmiştir. İşte Hızır'ın zahirde çocuğun başını koparması esasen bâtın başını koparmaya işaret etmektedir. Nefs bedeni ifsad etmeye uğraşırken, ruh ıslaha çalışmaktadır. Âlemin nizamının hasıl olabilmesi, hak yolunun kesintiye uğramaması için şehvet ve nefis gibi yol kesici haramileri yol yakinken öldürmek gerekmektedir.⁹¹

Netice itibarıyla Bursevî'ye göre; geminin delinmesi tabiatın şeriatla ıslahına, çocuğun öldürülmesi nefsin tarikatla ıslahına, duvarın tamir edilmesi ise marifet ve hakikat makamlarında halin gizliliğine işarettir.⁹² Böylelikle kıssadaki olaylar silsilesi tasavvufî eğitimdeki "dört kapı" düzleminde değerlendirilmiş ve çocuğun öldürülmesi tarikat kapısına teka-bül etmiştir. Tarikat kapısı, seyr u sülûkun başlangıcı ile birlikte nefis-i emmârenin ıslahına yönelik riyâzet ve mücâhede bağlamında bir dizi eğitim metodunu içinde barındırmaktadır.

90 Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısırî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası", 69-70.

91 M. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 95-96; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*, çev. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 513-516.

92 Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 516.

Çocuğun öldürülmesine ilişkin bir başka yorumda nefis-i emmâreyi temsilen çocuğun öldürülmesi, mücahede kılıcı ve riyâzet bıçağı ile vuku bulmuştur. Öldürülen çocuğun anne ve babası kalp ve ruhu, o çocuğun yerine ihsân edilecek olan daha hayırlı çocuk ise nefis-i mutmainnenin timsali niteliğindedir.⁹³ Çocuğun öldürülüşünün nefis-i emmâreye yönelik yorum açılımında riyâzet ve mücahede ile özdeşleştirilmesi, bu hadisenin seyr u sülûka/tasavvufî eğitime bakan yönünü ortaya çıkarması bakımından manidardır.

Sonuç

Mûsâ-Hızır kıssasında çocuğun öldürülüşü hadisesinin, kıssa geneline bakıldığı zaman üzerinde en çok tartışılan ve yorum geliştirilmeye çalışılan kesitine tekabül ettiği görülmektedir. Buna göre bu hadise adalet perspektifine dayalı değerlendirme geliştirme zorunluluğunu beraberinde getirmiş olmaktadır. Hadiseye bu cihetten ve bir adım daha geriden bakıldığı vakit ise adaletin de ötesinde ve üzerinde bir ilke ile karşılaşılacaktır. Allah Teâlâ, yarattıkları ile ilişkisinde merhamet ilkesine göre hareket edeceğini vadedmiştir. Dolayısıyla kıssada geçen bu olay özelinde de esasen merhametin tecellisi vuku bulmuş olmaktadır. Allah Teâlâ'nın rahmeti varlık alemini kuşatıcı nitelikte olup, İlahi isimlerden er-Rahmân sıfatı diğer birçok sıfatla birlikte el-Adl sıfatını kuşatmaktadır. Bu yönüyle merhametin adaleti temin ettiği, merhametin kemâlinden adaletin tecelli ettiği görülecektir. Dahası, bu hadise Allah Teâlâ'nın ıslah ediciliği ile de ilişkili bir keyfiyete haiz olup, bu noktada hem ebeveynlerin çocuklarına uyguladıkları eğitimin ve hem de tasavvufî eğitimin merhametin gerektirdiği fiiller olarak algılanması, etkin eğitim uygulamalarının da merhametin kemâli olarak değerlendirilmesi icap etmektedir.

Evlatlarının iyiliğini, dünya ve ahirette saadetlerini tesis etmeyi murad ederek onları terbiye etmeye çabalayan ebeveynlerin merhametsiz oldukları düşünülemez, bilakis bu murad merhametin bir ürünüdür. Tasavvufî

93 Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Garâi'bu'l-Kur'ân ve regâi'bü'l-furkân*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), 4/454-455 akt. Nazife Vildan Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 455.

eğitim de merhametin ürünüdür ve merhametin kemâlinin gereği olarak türlü eğitim metotlarını içerisinde barındırmaktadır. Bu eğitim metotlarının bireye özgü olduğu düşünülebilir. Her bir bireyin ihtiyaç duyduğu ve kendisine hitap eden eğitim yöntemi farklıdır. Kimi bireylerin davranışlarının övgü, ödül, vb. pekiştiricilerden, kimi bireylerin ise ceza ya da sevilen bir şeyden mahrum bırakılmak gibi bir karşılıktan beslenebileceği imkân dahilindedir. Eğitim ihtiyaca binaen uygulanmakta olup, bireyin hangi tarz eğitime ya da eğitim metoduna ihtiyacının olduğunu ise onu en iyi tanıyan, onu yaratan Rabbi bilmektedir ve eğitim, merhametin bir gereğidir. Kıssada bir yandan evlada duyulabilecek aşırı sevginin eğitimi zedeleyebilecek bir yönü olduğu ihsas edilirken, diğer yandan da evladı öldürülen anne babaya yönelik sabır ve rıza telkini ve sonunda daha hayırlı bir evlat ile mükafatlandırılan İlahi terbiyenin tahakkuku görülmektedir. Diğer taraftan bu kıssa bütünüyle Hz. Mûsâ'nın eğitim sürecinin bir parçası olarak da ifade edilmektedir. "Kendisine rahmet bahşedilen bir kul" olarak Hızır'ın ilmine talip olan Hz. Mûsâ bu yolculuğunda İlahi terbiye ile evrilmiş ve eğitilmiştir. Bu eğitim Hz. Mûsâ özelinde ve Kur'an'ın muhatapları genelinde tüm insanlığın ihtiyacına yönelik bir rahmeti/merhameti barındırmaktadır.

Merhametin kemâli adaletin tahakkukuna yol açmaktadır. Mevlânâ dikenleri sulamanın adalet değil zulüm olduğunu dile getirmiş, adaletin tahakkuku için merhametin kemâlinin gerekliliği öngörülmüştür. Dolayısıyla kâmil manada merhamet bir dikenli sulamayı gerektirmemektedir. Aksine, onun ihtiyacı olan cezai müeyyidenin tahakkuku, merhametin kemâlini ve adaletin vukuunu temin edecektir. Öyle ise merhametin tecellisi ve kemâli olarak adalette affa yer yok mudur? Bu noktada bireylerin ihtiyaç duyduğu adalet tecellisinin de yine bireyler adedince olduğu düşünülecek olursa, kimi bireyler için "ilâhî adalet" tecellisinin fiilin hemen akabinde vuku bulduğu görülürken, kimi bireylerin hükmü ahiret gününe ertelenebilmekte ve bu bireylerin affedildiği düşünülebilmektedir. Yine zahire göre olumsuzluk içeren bela, sıkıntı, hastalık vb. gibi durumlar da esasen ilâhî rahmetin tecellisini barındırabilmekte, kullar için dünyada yahut da ahirette daha hayırlı sonuçları doğurabilmektedir. Nitekim sûfilere göre kâinatta olan biten her hadise yerli yerindedir ve her şey esasen olması gerektiği gibidir. "Lâ fâile illallah" düsturu gereğince olan biten her fiilde Allah Teâlâ'nın imzası/mührü mevcuttur ve O'nun fiilleri



2024/Aralık/17

kusursuzdur. Dolayısıyla Hızır'ın çocuğu öldürmesi ile ilgili hadisenin tevhid perspektifinde merhametin kemâli gereğince değerlendirilmesi icap etmektedir. Allah Teâlâ dilediğine dilediğince hüküm vermekte ve bu hüküm er-Rahmân sıfatının gereği olarak merhametin kuşatıcılığı altında adaleti temin etmekte ve aynı zamanda insan için ıslah edici bir niteliğe haiz olmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Albayrak, İsmail. "Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün-i İlmi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum)* 5 (2003), 187-210.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005.
- Bardakçı, M. Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103.
- Barlak, Muzaffer - Özdemir, Faruk. "Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 27/3 (2016), 353-371.
- Boyras, Edibe. *Tasavvufî Eğitimde Çocuğun Ahlâkî Gelişimi: Gazâlî ve Mevlânâ Örnekleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. Riyad: Darü's-selam, 1999.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netice: Bursevî'nin Vâridâtı ve Şerhleri*. çev. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kur'an Meâli ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Cebeciöğlü, Ethem. "Niyaz-ı Mısıri'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 49-78.
- Coşkun, Selçuk. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*. Erzurum: Ekev Yayınları, 1996.
- Cürçânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarifat)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Merhamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Dâvud el-Kayserî. "Şerhu Te'vili'l-Besmele". *Resail*. ed. Mehmet Bayraktar. Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Demircigil, Bayram - Aksoy, Soner. "Anlam ve Değer Açısından Kur'an'da Hızır-Mûsâ Kıssasında Çocuğun Öldürülme Melesi". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 21/1 (2021), 231-252.
- Düzgün, Şaban Ali. "Adalet Toplumu mu Merhamet Toplumu mu?" *Yetkin Düşünce* 1/2 (2018), 27-32.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. Riyad: Dâru's-selam, 1999.
- Ertuğrul, Muzaffer. "Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet =The Common Theme of the Parables of Ashab-ı Kahf, Kihdr and Zulqarnayn: Mercy". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 127-147.
- Ertuğrul, Muzaffer. "Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2021), 293-332.
- Gazâlî, İmam. *Esmâ-î Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriştat. İstanbul: Feriştat Yayınları, 2005.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 427-460.
- İbn Acibe el-Haseni. *İbn Acibe Tefsiri*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.

- Ibn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem: Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, 2017.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Darü's-selam, 1999.
- İz, Mahir. *Tasavvuf*. ed. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Rahle Yayınevi, 1969.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kevser Yayınları, 1963.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayy Kitap, 2009.
- Kırca, Celal. "Mecmau'l-Bahreyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/256. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kur'an Yolu*. Erişim 26 Temmuz 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mavil, Kılıç Aslan. "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader - Çift Perspektifli Bir Bakış -". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
- Mevlânâ, *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'uş-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddin Hasen b. Muhammed. *Garâi'bü'l-Kur'an ve regâi'bü'l-furkân*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1416/1996.
- Qayşarî, Dâwüd ibn Maḥmûd. *Tasavvuf İlmine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes, 2013.
- Süveyd, Muhammed Nur. *Peygamberimizin Sünnetinde Çocuk Eğitimi*. çev. Zekeriya Güler. Konya: Uysal Kitabevi, 1998.
- Temel, Zeynep. "İbnü'l-Arabî'nin Kıssa Yorumculuğu: Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Örneği". *10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* 1 (2022), 247-263.
- Temiz, Bilal. *Kur'an-ı Kerim Terbiyesinde Mükâfât ve Ceza Metodu (Tebşîr ve İnzâr Kavramları)*. İzmir: y.y., 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/372-373. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Zehra, Muhammed Ebû. "İslâm Ceza Hukukunda Merhamet ve Adalet". çev. Hasan Güleç. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 245-260.

Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakîh Eleştirisi Örneği

The Tradition of Internal Criticism in Sufism: The Example of Abu'l-Fazl Mehmed Efendi's Critique of the Common People, Sheikhs, and Jurists

Dr.
İbrahim Erol

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye/Trabzon University, Faculty of Divinity, Trabzon, Türkiye
<https://orcid.org/0009-0005-1110-2576>
ibrahimerol@trabzon.edu.tr
ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Temmuz / 5 July 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / 17 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1510987>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İbrahim Erol).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

İbrahim Erol, "Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakîh Eleştirisi Örneği", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 183-210.

Öz

Bu çalışma Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin tasavvufî eserlerinde, XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında meydana gelen manevî yozlaşmanın/bozulmanın müsebbibi olan avâm, şeyh ve fakîhlere yönelttiği eleştirileri konu edinmektedir. Tasavvufî düşüncenin gelişimine paralel olarak bu ilmin kurucuları ve muhakkik sûfler, tasavvuf adı altında tedavüle sokulan fakat Kur'an ve sünnete uygun olmayan düşüncelere/uygulamalara ve bunların temsilcilerine yönelik tenkitler getirmişlerdir. Bu eleştiri kültürü XVI. yüzyılda dönemin önemli tarihçileri arasında yer alan İdrîs-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) oğlu Mehmed Efendi'nin eserlerinde de devam etmiştir. Müellifin tasavvufa dair *Fusûlü mârifeti't-telbîs ve usûlü't-temyîz beyn'e't-tasavvuf ve't-tedlis ve Ta'rîfu't-telbîs ve teb'idü'l-İblîs* isimli iki eserinin olduğu bilinmekle birlikte bu eserlerin müellife nispeti hususunda kaynaklarda ve bazı araştırmalarda farklı bilgilerin bulunması dikkat çekicidir. Tarihi ve edebî kimliğinin yanında aynı zamanda bir sûfi olan Mehmed Efendi, yaşadığı dönemdeki manevî/tasavvufî bozulmanın sebepleri bağlamında avâm, şeyh/müteşeyyih ve âlim/fakîh gibi dini/tasavvufu temsil eden zümrelere tenkit etmiş; klasik tasavvufî metinlerini referans alarak mezkûr kavramlar etrafında ortaya çıkan problemleri tespit ve tashihe yönelik izahlarda bulunmuştur. Çalışmada Mehmed Efendi'nin yukarıda ifade edilen kavramlar etrafındaki tenkit ve tashihleri içerik analizi yöntemiyle tespit edilmeye çalışılmış, risalelerindeki referansları dikkate alınarak bu eserlerin iç tenkit geleneğindeki yerine dair bazı tespitlerde bulunulmuştur. Ayrıca daha önce herhangi bir akademik çalışmaya detaylı şekilde konu olmadığı görülen bu iki eserin müellife nispeti sorunu, çalışmanın tali problemi olarak incelenmiştir. Müellifin hayatı başka çalışmalarda ayrıntılı şekilde ele alındığından burada tekrarına lüzum görülmemiştir. Herhangi bir tarikat, şeyh ve âlim ismi zikretmeyen Mehmed Efendi'nin; avâmın tasavvuf anlayışı, müteşeyyihlerin çoğalması ve fakîhlerin temsil ve ilgisizlik problemleri ile tasavvufî anlayışın/yapının giderek bozulması arasında güçlü bir ilişki olduğu kanaatini taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma, şeyh ve fakîh gibi dinin/tasavvufun göz önündeki temsilcileri üzerinden manevî yozlaşmaya dair Mehmed Efendi'nin eleştirilerini günümüze taşımakla birlikte, günümüzde de tasavvufî tartışmalara getirilebilecek çözüm önerilerine ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi, İç tenkit, Avâm, Şeyh, Fakîh.

Abstract

This study focuses on Abu'l-Fadl Mehmed Efendi's criticisms against the common people (awâm), sheikhs, and jurists (faqîhs) in his sufi works as a perpetrator of the spiritual degeneration/degeneration that occurred in the Ottoman geography in the 16th century. Parallel to the development of Sufi thought, the founders of this science and verifier (muhaqqiq) sufis criticized the thoughts/practices and their representatives that were not in accordance with the Qur'an and sunnah, which were put into circulation under the name of Sufism. This culture of criticism continued in the works of Mehmed Efendi, the son of İdrîs al-Bitlisî (d. 926/1520), who was one of the most important historians of the period in the 16th century. Although it is known that the author wrote two works on Sufism, *Fusûl mârifat al-telbîs wa usûl al-temyîz beyn'e't-tasawwuf wa al-tedlis and Tarîf al-telbîs wa teb'id al-İblîs*, it is noteworthy that there is different information about the attribution of these works to the author in sources and studies. Mehmed Efendi, who was a Sufi as well as a historian and a literary figure, criticized the figures representing religion/Sufism such as awâm, sheikh/mutashayyikh and scholar/faqîh in the context of the causes of spiritual/Sufi degeneration in his time, and made explanations to correct the problems arising around these concepts with reference to classical Sufi texts. Since the life of the author has been discussed in other studies, it is not necessary to repeat it here. In the study, Mehmed Efendi's criticisms and corrections around the above-mentioned concepts were tried to be identified by the content analysis method, and some determinations were made about the place of these works in the tradition of internal criticism by taking into account the references in his treatises. In addition, the question of the attribution of these two works to the author, which has not been the subject of any academic study in detail before, has been examined as a secondary problem of the study. Since the author's life has been dealt with in detail in other studies, it is not necessary to repeat it here. It was concluded that Mehmed Efendi, who did not mention the names of any tariqa, sheikh or fakîh, was of the opinion that there was a strong relationship between the understanding of Sufism by the awâm, the proliferation of pseudo-sheikhs (mutashayyikhs) and the problems of representation and indifference of faqîhs and the gradual deterioration of the Sufi understanding/structure. The study brings Mehmed Efendi's criticisms of spiritual degeneration through the prominent representatives of religion/Sufism such as sheikhs and faqîhs to the present day and sheds light on the solutions that can be offered to the ongoing Sufi debates regarding the thoughts, morals and practices that are put into circulation under the guise of Sufism today.

Keywords: Sufism, Abu'l-Fadl Mehmed Efendi, inner criticism, common people (awâm), sheikh, jurist (faqîh).

Giriş

Konusu, gayesi ve kendine has yöntemleriyle tasavvuf diğer İslâmî ilimlerden farklı olarak bilgi alanı olmanın yanı sıra hem bir yaşam tarzı hem de din ve dünyaya yönelik bir algılama biçimidir.¹ Başlangıçta; dünyaya değer vermeme, Allah'a duyulan özlem, cehennem ve ahirette hesaba çekilme korkusu, cennet ve ilahî rızayı kazanma ümidi vb. tavırları merkeze alan zâhidâne tutumları ifade eden tasavvuf zamanla sûfilerin tasavvufî yaşantıları ve bu yaşantıya dair izahları etrafında kavramları ve kuralları olan sistematik bir yapıya dönüşmüştür.² Tasavvufî düşüncenin gelişimiyle doğru orantılı olarak bu ilmin öncü şahsiyetleri tarafından cahil, istismarcı ve ehliyetsiz kimselerin tasavvuf adı altında ortaya koydukları düşünce ve pratiklere yönelik ilk tenkitlerin yapıldığı göze çarpmaktadır. Mustafa Kara'ya göre tasavvufî düşüncenin gelişmesinde birinci derecede pay sahibi olan muhakkik sûfiler aynı zamanda bu ilme nispet edilen ve dinî sınırları zorlayan yorumlara karşı ilk tenkitleri yönelten kimselerdir.³ Tasavvufa içeriden yapılan bu tenkitlerin temel motivasyonları arasında; sahte dindarların zühd ve sûfilik adı altında Kur'an ve sünnete uygun olmayan davranışlarının samimi ve gönül ehli insanları rahatsız etmesi,⁴ Hakiki ile sahte olanı birbirinden ayırt etme gayreti⁵ ve muhakkik sûfilerin öze dönüş özlemi ve hassasiyeti⁶ gibi hususların etkili olduğu belirtilmiştir. Bu yozlaşmanın izahı sadedinde ilk tasavvuf klasiklerinde bu işin gerçek sahiplerinin yok olup gittikleri,⁷ tasavvufun hakikatinin kaybolup adının kaldığı,⁸ sözde zâhidlerin ve sûfilik iddiasında olanların edepsizliği ahlâk haline getirdikleri,⁹ eski sûfilerin şeytanı maskaraya çevirdikleri

1 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 51.

2 Abdürrezzak Tek, *Tarihi süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2022), 61.

3 Mustafa Kara, "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", *Vefâtının 10. Yılında Mehmet Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 67-68.

4 Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 73.

5 Kara, "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", 67.

6 Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine* (İstanbul: Süfi Kitap, 2016), 21-23.

7 Kara, "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri", 67.

8 Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 343.

9 Sülemî, *Tabakât*, 233.

halde kendi dönemindeki sûflerin şeytanın maskarası haline geldikleri¹⁰ şeklindeki temel eleştiri noktaları öne çıkarılmıştır.¹¹

10 Abdülkerim b. el-Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Mahmûd b. eş-Şerif (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1979), 120, 121.

11 Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Ri'âye* adlı eserindeki bazı zâhidlerin ilim ve ibadetleri, konuşma ahlakları ve tartışmadaki sabırları ve ibadetlerine riya karıştırmalarına yönelik eleştirileri iç tenkit geleneğinin ilk örneği olarak kabul edilmiştir. Fakat eserin telif edildiği dönemde henüz tasavvufun teşekkül etmemiş olması sebebiyle sûfi kelimesinin yerine müellif tarafından "zâhid" ve "nüssâk" terimleri kullanılmıştır. Bununla birlikte Muhâsibî'nin şâhiyyâta meyilli talebelerine sert uyarılarda bulunduğu da mervîdir. bk. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûküllâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 441. Ayrıca bk. Zafer Erginli, "Hâris el-Muhâsibî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/14; Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 83, 84; Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Tenkit Kültürü", *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum AYTEPE-Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 323, 326. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise *Hatmü'l-velâye* isimli eserinde evliyâyı taklit edip onlardan bilgi ve menkibeler devşiren bazı kimseler bulunduğunu, bunların asıl niyetlerinin halk katında şöhrete kavuşmak olduğunu vurgulamıştır. Bunlar evliya mukallitliklerinin altında münafıklıklarını gizleyen kimselerdir. bk. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-velâye*, thk. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrût: Dirâsâtü bi-İdâreti Ma'hedi'l-Edebi'ş-Şarkıyye, ts.), 425, 426. Serrâc (ö. 378/988) ise sûflerin şâhiyelerini ve hatalı ifadelerini eleştirmiş; onları usûlde hata yapanlar, fûruda hatalı davrananlar ve küçük hatalar yapanlar şeklinde tasnife tabi tutmuştur. Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Bağdât: dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960), 516-534. Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* isimli eserinin mukaddimesinde kendi zamanını değerlendirerek, tasavvufun manasının kaybolduğunu ve sadece adının kaldığını söylemiş, bu meslekten anlamayanların süflük iddiasında bulunduğunu, bu mesleğe ehil olmayanların tasavvufu zahiri bir süs olarak ihtihaz edindiğini belirtmiştir. Ayrıca tasavvufi tebliğde bulunanların ise hak ile bâtılı birbirine katarak pek çok bid'ât ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği, bu ilmin hakikatini bilenlerin cimrilik yapıp başkalarına bu yolu aktarmaktan imtina ettikleri de eserde vurgulanan hususlardandır. bk. Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, thk. Muhammed Abdüllatif et-Tayyib (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2013), 52, 53. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise yaşadığı dönemdeki dinî/manevî yozlaşmanın müsebbipleri arasında sadece şâhiyeleriyle iştihar eden süfleri değil aynı zamanda fakihler, kelamcılar ve hadisçileri de saymıştır. Ona göre dinî temsilde söz sahibi olan bu kimseler, müminlerin manevî problemlerine çözüm bulamamakla birlikte vesveseye dayanan açıklamaları ve rivayet ettikleri nakillerin mahiyetlerini bilmemeleri/cehaletleri sebebiyle sıkıntının daha da büyümesine sebep olmaktadır. bk. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, nşr. Âsım İbrahim Keyyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 273. Tasavvuf yolunda gevşeme meydana geldiği, insanları hidayete eriştiren meşayihin azaldığı, bu ilmin ahlak ve amel merkezli olmaktan çıkıp ehliyetsiz kişilerce rûsûm/merasim/tören olarak takdim edildiği gibi benzer yorumlar Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvîrî (ö. 465/1072) tarafından da kaydedilmiştir. bk. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerif (Kâhire: Müessesetü Dârü'ş-Şü'ab, 1978), 20; *Ebu'l-Hasen Ali b. Osman b. Ali el-Cüllâbî el-Hucvîrî*, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 24. Tasavvufta iç tenkit literatürü için bk. Mehmet Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmâm-ı Rabbânî Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11-17.

Tasavvufu İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakih Eleştirisi Örneği

Bir iç tenkit geleneği olarak avâm, şeyh, fakih gibi insanî unsurları merkeze alarak Hakiki tasavvufun çerçevesini belirlemeye çalışan müelliflerden birisi de Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'dir. Dönemin meşhur tarihçilerinden İdrîs-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) oğlu olan Mehmed Efendi'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte kaynaklar onun müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve defterdarlık vazifelerinde bulunduğunu haber vermişlerdir.¹² Mehmed Efendi'nin hayatına ve eserlerine dair ilk bilgiler yaşadığı dönemi ele alan tezkirelerde yer almaktadır. Bunlar içerisinde -ilk olmasa da özellikle müellifin çağdaşı ve ahbabı olarak da bilinen Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) *Meşâ'iru's-suarâ* adlı tezkiresi Mehmed Efendi'nin nesebi, babası İdrîs-i Bitlisî'nin ilmî ve tasavvufî yönü başta olmak üzere müellifin ilmî ve edebî şahsiyetine dair geniş bilgi vererek onun devlet kademelerindeki vazifelerini tarihî kronolojiye uygun olarak bildirmiştir. Eser aynı zamanda Mehmed Efendi'nin tasavvufî şahsiyetine de vurguda bulunarak onu maneviyatta zirve olarak betimlemiştir. Bu yönüyle *Meşâ'iru's-suarâ*'nın, Mehmed Efendi hakkında en fazla bilgiyi haiz eser olduğunu söyleyebiliriz.¹³ Bundan başka Sehî Beg (ö. 955/1545) *Heşt Bihîşt* adlı eserinde onun daha çok ilmî, edebî ve manevî/tasavvufî şahsiyetine dair açıklamalarda bulunmuştur.¹⁴ Nev'îzâde Atâyî (ö. 968/1561) *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik* isimli Taşkoprîzâde'nin *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* adlı eserine yazdığı zeylde müellifin hayatını geniş şekilde ele almış, ayrıca eserlerini de zikretmiştir.¹⁵ Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî (ö. 1002/1593-94) *Gülşen-i Şuarâ*'da Mehmed Efendi hakkındaki tarihî malumatı tadat etmiş, diğerlerinden farklı olarak ise müellifin tefsir, hadis gibi ilimlerdeki üstünlüğüne dair bilgileri serdetmiştir.¹⁶ İsmail Paşa el-Bağdâdî (ö. 1920) ise *Hediyetü'l-ârifin*'de müellifin farklı künyelerini belirterek onun eserlerinin isimlerini saymıştır.¹⁷

12 Hayatı için bk. Nev'îzâde Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 1/651-656; Kınalîzâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-suarâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 664-666;

13 Âşık Çelebi, *Meşâ'iru's-suarâ*, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018), 514-518.

14 Sehî Beg, *Heşt Bihîşt* (İstanbul: Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 3544), 33a-33b.

15 Atâî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik*, 1/651-656.

16 Ahdî b. Şemsî-i Bağdâdî, *Gülşen-i Şuarâ*, haz. Süleyman Solmaz (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018), 55-56.

17 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asârü'l-musannifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Meârifî'l-Celiye, 1955), 2/253.

Benzer bilgiler Mehmed Süreyyâ'nın (ö. 1909) *Sicill-i Osmânî*'sinde ve Bursalı Mehmet Tâhir'in (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde bulunmakla birlikte bu iki eser daha çok müellifin telifâtını zikretmekle iktifa etmişler, hayatı hakkında tafsilat vermemişlerdir.¹⁸

Müellif hakkında çağdaş dönemde yapılan bazı ilmî ve akademik çalışmalar da mevcuttur. Bunlar içerisinde Franz Babinger'in *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* adlı çalışması Mehmed Efendi'nin teliflerinin isimlerini ve bu teliflerin kütüphane katalog kayıtlarını merkeze almıştır.¹⁹ Mehmet Törehan'ın *Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi* adlı makalesi ise müellifin hayatına dair derinlemesine tahlillerde bulunarak onun bazı eserlerinin nispetine yönelik soru işaretlerini gündeme getirmiştir.²⁰ Özlem Demir'in *Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdrîs el-Bitlisî'nin Cerîde-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr'ı* isimli doktora çalışması, müellifin sadece bir eserini incelemeye matuf bir çalışma olsa da giriş kısmında Mehmed Efendi'nin nesebi, hayatı, ilmî-edebî şahsiyeti ve eserlerine dair geniş bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca çalışma Mehmed Efendi'nin eserlerinin içeriğine dair kısa açıklamalar vermesi hasebiyle de önem arz etmektedir.²¹ Bunların haricinde Vural Genç'in *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bitlisî*²² çalışması ile Recep Dikici'nin *Bitlisli Âlimler ve Devlet Adamları*²³ başlıklı kitap bölümü çalışmasında Mehmed Efendi'ye dair bilgiler bulunmaktadır. Abdülkadir Özcan'ın *DİA*'da yer alan ansiklopedi maddesi de müellif hakkında öz bilgiler vermiş ve eserlerinin isimlerini sıralamıştır.²⁴

Mehmed Efendi hakkında yapılan çalışmalar genelde onun hayatına ve edebî şahsiyetine yoğunlaşmıştır. Eserleri ise çoğunlukla ismen tadat

18 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/437; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1975), 1/47-48.

19 Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 106-109.

20 Mehmet Törehan, "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 1/1 (Aralık 2016), 81-92.

21 Özlem Demir, *Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdrîs el-Bitlisî'nin Cerîde-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

22 Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bitlisî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019).

23 Recep Dikici, "Bitlisli Âlimler ve Devlet Adamları", *Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*, ed. Mehmet İnaş-Mehmet Demirbaş (Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019), 269-270.

24 Abdülkadir Özcan, "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/356-357.

edilmiş az da olsa muhtevalarına yönelik açıklamalar yapılmıştır. Müellifin tasavvuf ilmine dair kaleme aldığı *Fusûlü mâ'rifeti't-telbîs ve usûlü't-temyîz beyne't-tasavvuf ve't-tedlîs* ve *Ta'rîfu't-telbîs ve teb'îdü'l-İblîs* adlı eserleri muhteva açısından herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Bununla birlikte bu iki eserin müellife nispeti konusunda bazı araştırmacılar çekimser kalırken bazı kaynaklarda ise bu eserlerin zikredilmediği görülmüştür.

Çalışmamız Mehmed Efendi'nin tasavvufî görüş ve düşüncelerinin tamamını incelemek iddiasında olmamakla birlikte tasavvufî eserlerinde ele aldığı ve yaşadığı dönemdeki manevî bozulmanın sebebi olarak gördüğü avâm, şeyh/müteşeyyih ve âlim/fakih kavramları etrafındaki tenkitlerini konu edinmiştir. Müellifin referans aldığı kaynaklara atıflar yapılarak risalelerin tenkit geleneğindeki yeri anlaşılmasına çalışılmış, kısa da olsa onun tasavvufî şahsiyetine dair yorumlara yer verilmiştir. XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında toplum-tasavvuf ilişkisinde ortaya çıkan problemlerin çözüm yollarına dair müellifin önerileri de çalışmanın kapsamındadır. Ayrıca pek çok kaynak ve araştırmada *Fusûlü mâ'rifeti't-telbîs* ve *Ta'rîfu't-telbîs* adlı eserlerin müellife nispet edilmemesi konusu çalışmanın tali problemi olarak incelenmiştir.

1. Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Tasavvufî Eserlerinin Nispeti Sorunu

*Fusûlü mâ'rifeti't-telbîs ve usûlü't-temyîz beyne't-tasavvuf ve't-tedlîs*²⁵ ve *Ta'rîfu't-telbîs ve teb'îdü'l-İblîs*²⁶ gibi XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında revaç bulan tasavvufî ve sosyo-dinî problemleri analiz etmesi bakımından önemli bilgiler içeren bu iki eserin Mehmed Efendi'nin telifleri arasında olup olmadığı veya kime ait olduğu sorusu önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellifin çağdaşı Âşık Çelebi onun mektuplarına, Farsça ve Türkçe şiirleri olduğuna dair bilgiler vermiş; fakat bunları ihtiva eden müstakil bir eserinden bahsetmemiştir.²⁷ Sehî Beg ise herhangi bir eserini

25 Mevlânâ Muhammed b. İdris en-Nahcuvânî (Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi), *Fusûlü mâ'rifeti't-telbîs ve usûlü't-temyîz beyne't-tasavvuf ve't-tedlîs* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eserler Ktp., KHK. 1612/01).

26 Mevlânâ Muhammed b. İdris en-Nahcuvânî (Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi), *Ta'rîfu't-telbîs ve teb'îdü'l-İblîs* (Burdur: Konya Bölge Yazmalar Ktp., Burdur, 1040/7).

27 Âşık Çelebi, *Meşâ'iru's-şuarâ*, 518.

zikretmemekle birlikte müellife ait münferit beyitlerden örnekler vermek suretiyle onun edebî seviyesine işaret etmiştir.²⁸ Kınalızâde (ö. 1604/1012) ve Ahdî ona ait pek çok telifin olduğunu belirtmiş; fakat sadece Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 1390/792) *Dîvân*'ına naziresinin adını zikretmişlerdir.²⁹ Adı geçen tezkireler içerisinde Mehmed Efendi'nin eserlerinin isimlerine dair en fazla bilginin ilk olarak Atâyî'nin *Hadîkatü'l-hakâyık* adlı eserinde yer aldığı görülmektedir. Atâyî, Mehmed Efendi'nin beş eserinin olduğunu söylemiş; ancak bunlar arasında³⁰ onun tasavvufî eserlerini zikretmemiştir.

Mehmed Efendi'nin tasavvufî eserlerine dikkat çeken ilk müellifin Atâyî ile aynı yüzyılda yaşamış olan Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) olduğunu söylemek mümkündür. O, *Keşfü'z-zunûn*'da müellifin eserlerini sıralarken Atâyî'nin verdiği eser isimlerine *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* ve *Ta'rîfu't-telbîs ve teb'îdü'l-İblîs* adlı iki tasavvufî eserini de eklemiştir.³¹ Fakat nispet probleminin sonraki yüzyıllarda telif edilen kaynaklarda devam ettiği görülmektedir. Müstakimzâde (ö. 1202/1788), Mehmed Süreyya (ö. 1909) ve Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) gibi biyografi yazarları eserlerinde bu iki eserden bahsetmemişlerdir.³² Kaynaklardaki bu tavır, sonraki araştırmalarda da etkisini göstermiştir. Babinger, Mehmed Efendi'nin telifleri arasında bu eserleri saymamış,³³ çağdaş bazı araştırmalar da çekimser kalarak meseleyi başka çalışmalara havale etmiştir.³⁴

Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilere rağmen bu iki eserinin, dönemin meşhur şair ve devlet adamlarından olan Mehmed Efendi'nin telifleri arasında sayılması hususunda biyografi yazarlarının ve araştırmacıların neden çekimser kaldıkları sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce Mehmed Efendi'yi işaret ve tavsif eden unvan, mahlas, lakap ve künyelerin farklılığı/çokluğu bu bilgi karışıklığının ana sebebidir. İsmail Paşa bu isim ve künyeleri; Bitlisî, Ebu'l-Fazl, Mevlânâ Muhammed/Mehmed b. İdris, en-Nahcuvânî,

28 Sehî Beg, *Heşt Bihîst* (Ayasofya, 3544), 33b.

29 Kınalızâde, *Tezkiretü's-suarâ*, 665; Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, 57; Mehmed Efendi'nin *Dîvân*'ı ve bu konudaki tartışmalar için bk. Demir, *Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdris el-Bitlisî'nin Ceride-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr*'ı, 64-65.

30 Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik*, 1/653; Demir, *Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdris el-Bitlisî'nin Ceride-i Âsâr ve Harîde-i Ahbâr*'ı, 746.

31 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Matbaatü'l-Âlem, 1310/1892), 1/196-294,

32 Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 110;

33 Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, 106-109.

34 Törehan, "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi", 89.

el-Hanefî, er-Rûmî, ed-Defterî/Defterdâr, şeklinde sıralarken³⁵ diğer tez-kireler müellife sadece Fazlî mahlasıyla işaret etmişlerdir.

Dikkatle incelendiğinde Kâtip Çelebi'nin de müellifin diğer teliflerini Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'ye nispet ederek katalogladığı, bu iki eseri ise Muhammed b. İdris en-Nahcuvânî³⁶ şeklinde kaydettiği görülmektedir. O ayrıca Ebu'l-Fazl'a ait künyelerde ölüm tarihini 982/1574-75 olarak belirtmiş; fakat Nahcuvânî nisbelerinde vefat tarihlerini söylememiştir.³⁷ Kütüphane kayıtlarında da Kâtip Çelebi'nin sistematığı dikkate alınmış; diğer eserleri Ebu'l-Fazl,³⁸ Defterdâr Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi,³⁹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdris el-Bitlisi⁴⁰ ve ed-Defterî⁴¹ künyeleriyle kaydedilmişken sadece bu iki tasavvufî eser Nahcuvânî nisbesiyle tescil edilmiştir. Bu nisbeyi dikkate alan bazı modern araştırmacılar da müellifin Azerbaycanlı olduğunu iddia etmiştir.⁴² Mevcut karışıklık araştırmacıları Nahcuvânî'nin, Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'den başka biri olduğu düşüncesine/ihtimaline sevk etmiş olmalıdır.

2. Tenkit: Şer'î/Manevî Bozulmanın Unsurları

Osmanlı coğrafyasında fıkıh-tasavvuf/zâhir-bâtın/fakih-şeyh ilişkisini inceleyen bazı araştırmalara göre XVI. yüzyıl, ulema ile meşayih arasında yakın ilişkilerin kurulduğu bir dönemdir. Bu dönemin âlimleri meşâyihden

35 Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/253.

36 Bitlis arazisinin Tebriz, İran, Horasan gibi önemli bölgelerinin geçiş güzergâhında yer aldığı ve o dönemde Azerbaycan'ın da giriş kapısı sayıldığı rivayet edilmiştir. Bitlisi ailesinin de dönemin Erdebil Tekkesi şeyhleri Şeyh Sadreddin (ö. 794/1392) ve Hâce Ali (ö. 832/1429) ile yakın ilişki kurduğu, İdris-i Bitlisi'nin Akkoyunlu Uzun Hasan ve Sultan Yakûb dönemlerinde Tebriz'de ikamet ettiği bilinmektedir. Bitlisi ailesinin Güney Azerbaycan coğrafyasının farklı merkezlerinde bulunmalarından dolayı bu bölgelere nispetle Mehmed Efendi, Nahcuvânî olarak tavsif edilmiş olmalıdır. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, ed. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982), 152, 166; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 3, 792; Genç, *İdris-i Bitlisi*, 15-17, 59.

37 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/196, 294.

38 bk. Ebu'l-Fazl Mehmed, *Farça Divân* (Kayseri: Kayseri Ktp., Râşit Efendi, 1289), 1a-72a.

39 Defterdâr Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi, *Zeyl-i Heşt Bihişt* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Lala Paşa, 348), 1a-163b.

40 Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdris el-Bitlisi, *Terceme-i Tefsîr-i Hüseyin Vâiz* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Ktp., 69), 3b-169b.

41 Defterî Ebu'l-Fazl, *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2828), 1a-163a.

42 Elnur Nasirov, *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler* (Bakü: Nurlar Neşriyat, 2011), 196.

bazı konularda farklı düşünceler bile tercihlerini yine de tasavvuftan yana kullanmışlardır. İrşad makamındaki pek çok sûfinin de medrese kökenli olduğu belirtilmiştir. Bu yakınlığın sebebi olarak her iki grubun zâhir bâtin hassasiyetini gözettikleri ve şeriatı tasavvufun temeli olarak görmeleri olarak vurgulanmıştır. Hatta bu iyi niyetin sağladığı etkili iletişim ortamının pek çok âlimin meşâyihden etkilenmesi sonucunu doğurmuştur.⁴³

Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi ise aynı yüzyılda Osmanlı coğrafyasında tasavvuf adı altında yaygınlaşmaya başlayan bazı yanlış fikir ve tarikat pratiklerinin İslâmî düşünceye zarar vererek Müslümanların şeriata yönelik algılarında duyarsızlaşmaya sebep olduğu kanaatindedir. Bu duyarsızlaşmanın etkenlerini izah ederken o, meseleyi avâmın din/tasavvuf algısının problemlerini merkeze alarak açıklamış konuyu şeyh ve fakîh kavramları etrafında genişletmiştir.

2.1 Avâmın Tasavvuf Anlayışı

Muhakkik sûfiler, haller ve makamlar konusunu izah ederken genelde meseleyi insanların bu makamlara olan mazhariyetlerine ve idrak seviyelerine göre tasnif etmiş en alt seviyeyi ifade etmek için de avâm tabirini kullanmışlardır.⁴⁴ Nesefî (ö. 700/1300) avâmı bir nevi sâlikin çocukluk sonrası dönemine benzeterek onları iman ehli, haramlardan kaçınan, günahlarından tövbe etmesi gerektiğinin farkında, takva ve ihlas konusunda ihtiyat gereksinimine sahip kimseler olarak tanımlamıştır.⁴⁵ Mehmed Efendi ise avâmın zühhd/tasavvuf anlayışının şer'î/fikhî hassasiyete yönelik olumsuz tutumlarını merkeze almak suretiyle bazı tespitler yapmıştır. Ona göre avâmın dinî tefekkürü büyük ölçüde müntesibi buldukları tarikatların gelenekselleşmiş pratiklerine ve şeyhlerini taklit üzerine bina edilmiştir. Bunun sonucu olarak Kur'an ve sünnetin tahsili ihmal edilerek fıkıh ilmine rağbet azalmış hatta bu ilim hafife alınmaya başlanmıştır.⁴⁶ Kur'an'ı hatasız okuma ve anlama gayretlerinin yerine ilahiler, raks ve sema' tercih edilmiştir.

43 Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf-XVI. Yüzyıl-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 335, 342, 358.
44 Mesela; Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) avâmın zühhdünün haramları terk etmek olduğunu söylerken, Zünnün el-Misrî de (ö. 245/859) günahlara tövbenin avâmın tövbesi olduğunu vurgulamış, Cüneyd-i Bağdâdî ise tevhidi avâmın ve havâssın tevhidi şeklinde ikiye ayırmıştır. Geniş bilgi için bk. Serrâc, *Lüma'*, 29; Kuşeyrî, *Risâle*, 220.

45 Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi (İnsan-ı Kâmil)*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 40-41.

46 Mehmed Efendi, *Ta'rîfu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 8b.

Tasavvufu İ Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakih Eleştirisi Örneği

Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve kelime-i tevhîd gibi kavramlar birer iman esası olmaktan ziyade dinî güfte ve bestelerin bir parçası haline gelmiştir. Bu besteler eşliğinde icra edilen zikir halkalarında yaŐanılan manevî his, heyecan ve coşku avâmın bu durumu en faziletli hal olarak algılamasına sebep olmuştur. Müellif bu manevî zevki tadan avâmın kendi durumlarını doğru Şekilde analiz edemeyeceğini belirterek bu gibi kimselerin zikirden değil ilahilerin beste ve ritimlerinden hoŐlandıklarının altını çizmiştir.⁴⁷

Müellifin avâma yönelik tenkitlerinden bir diğeride onların Őeyhleriyle olan ölçüsüz münasebetleridir. Müellif bu konuda öncelikli olarak avâmın Şeyh arayışındaki/seçimindeki usûl problemine dikkati çekmiştir. Hem zâhirî hem de bâtinî ilimlerde tecrübe sahibi Şeyhler yerine avâm daha çok kerâmete ve maddî nesebe dayalı bir tercihte bulunma eğilimindedir. Kendisine kerâmet nispet edilen veya Hz. Peygamberin soyundan geldiğini iddia edenler ilmî seviyelerine bakılmaksızın dinde/tarikatta otorite kabul edilirken bunların tasavvufi söylem ve içtihatları nas Şeklinde algılanmıştır. Avâm ayrıca kendi Őeyhlerinde gördükleri feyiz üstünlüğüne ve Şeyhlerinin kutub olduğuna insanları inandırma gayreti içerisinde. Bu gayret avâmın kerâmeti ve maddî nesebi merkeze alan söylemlerle insanları kendi tarikatlarına çekmek için oluŐturulan organizasyonlara seyr ü sülûklerinden daha fazla önem verme sonucunu doğurmuştur. Müellife göre bu tavır toplumda süreklilik arz eden polemiklere ve kamplaŐmalara sebep olmuştur. Hatta bu kamplaŐma özellikle âlimlere karşı organize bir karalama kampanyasına dönüşerek “zâhir ulema” kavramıyla fikhçılar ötekileŐtirilmeye çalışılmıştır.⁴⁸

Eserlerde vurgulanan hususlardan biri de avâmın kendi ihvan ağına ait olmayan kimselerin uyarı ve nasihatlerine karşı önyargılı tutum ve davranışlarıdır. Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker görevini ifa ettikleri düşünceinde olan avâm, kendilerine yanlıŐları hatırlatılıp doğrular tavsiye edildiğinde bunu dikkate almama eğilimindedirler. Tasavvuf adı altında ortaya koydukları bazı pratiklerin bid'at olduğu söylendiğinde bu kimseler; “*Biz yalnızca ıslah edicileriz*”⁴⁹ âyetini zikrederek apolojik bir tavır takınmaktadırlar.⁵⁰

47 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 2b.

48 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 2b; a. mlf., *Ta'rifu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 1a.

49 *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Bakara, 2/11.

50 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs*, (KHK, 1612), 2b-3a. Ayrıca bk. Ebû Saïd Hâdimî, *el-Berikati'l-Mahmûdiyye fî Şerhi'l-Tarikati'l-Muhammediyye*, haz. M. Said Kahraman (İstanbul:

Tasavvufî organizasyonların ortaya çıkardığı muhtemel maddî imkân ve fırsatların avâm tarafından amaç haline dönüştürülmesi ve bu durumun dinin/tasavvufun makâsıdına uygun olmaması müellif tarafından eleştirilen konulardan biridir. Buna göre avâm sûflük iddiası altında mal, makam, şöhret gibi dünyevî kaygı ve güdülerini gizlemektedirler. Bir takım sembol, şekil vb. görsellerle müzeyyen hale getirilen dergâhlar ise hakiki ibadethane mantığıyla mescitlerin yerine ikame edilmeye çalışılmıştır. Mehmed Efendi'ye göre sembollere atfedilen aşırı değer bir simge taklitçiliğine dönüşerek tasavvufun kuşatıcı özelliği subjektif değerlere indirgenmiş, bu durum insanların tasavvufa bakışımı olumsuz etkilemiştir.⁵¹ Böylece avâmın manevî dünyası şer'î esaslar dairesinden uzaklaşıp semboller dünyasının etkisi altına girmiştir.

2.2 Liyâkatsiz Şeyhler

Muhakkik sûfiler şeyh (şeyhlik) kavramını izah sadedinde; Allah'a davet ehliyetine sahip, Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmış, nefsin afetlerini ve bu afetlerden kurtulma yollarını bilme makamına ulaşmış, müridin nefsinin arındırmada gerekli riyâzet ve mücâhade usulleri konusunda tecrübeli, müritlerine karşı mütevazı ve yumuşak huylu vb. ifadeler kullanmışlardır.⁵² Ehil olmadığı halde şeyhlik iddia edenler ile zenginlik ve şöhret elde etme aracı olarak şeyhliği istismar edenlerin durum ve ahlâkları tasavvuf klasiklerinde ele alınmıştır. Ebû Hamza Bağdâdî (ö. 269/880) tasavvuf yolunu tercih edip Hakiki sûfî olan kimselerin özellikleri arasında zenginken fakir, azizken zelil ve meşhurken meçhul gibi hususiyetleri saymıştır. Sahte sûfilerin de tasavvuf sayesinde fakirken zengin, zelilken aziz ve meçhulken meşhur olduklarına vurgu yapmıştır.⁵³ Ebû Nasr Serrâc da büyük küçük haramlardan sakınmayan, farzlara karşı hassasiyet göstermeyen ve dünyaya düşkünlük gösterenleri sûfî kisvesine büründüğü halde büyük bir yanlıgı

Kahraman Yayınları, 1989), 1/330.

51 Mehmed Efendi, *Fusûlü mârifeti't-telbis* (KHK, 1612), 2b-3a; a. mlf., *Ta'rifü't-telbis* (Burdur, 1040/7), 1b.

52 Ebü'n-Necîb Sühreverdi, *Âdâbü'l-mirîdîn*, Muhammed b. Muhammed el-Mirsafi (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 110; Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü'l-me'ârif*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 1/94-96; Abdürrezzak Kâşânî, *Istulâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdü'l-âl Şâhîn (Kahire: Dâru'l-Fenâr, 1992), 172. Ayrıca bk. Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50, 51.

53 Kuşeyri, *Risâle*, 1/465.

inde olan kimseler olarak vasfetmiştir.⁵⁴ Ankaravî (ö. 1041/1631) mukallit ve sahte şeyh kavramını; evliyanın istilâhını ezberleyen, nefsinin tezkiye etmeden mal, şân ve şöhret için irşada başlayan, kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri dahi anlayıp öğrenmeden kâmil şeyh olduğunu iddia eden kimseler olarak açıklamıştır.⁵⁵ Müellif, şeyhlik konusunda sûfi ulemanın izahlarını teyit etmekle birlikte bu makamın sâlik tarafından mücâhade ve riyâzetle kazanılması gereken bir mansıp olduğu kanaatindedir. Çünkü şeyh olan kimse Hz. Peygamberin halifesi sayılacağı için öncelikle imlen, ahlâken ve manen bu makamı temsil kıvamına gelmelidir ki, bu kıvam uzun ve meşakkatli bir seyr ü sülûk sürecinin sonunda tahakkuk edecektir.⁵⁶

Mehmed Efendi'ye göre tasavvufî düşüncenin idealize ettiği şeyh mefhumu ile kendi zamanındaki şeyhler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki; şeyh olduğunu iddia edenlerin şeyhlik ehliyetine ve liyakatine sahip olmamalarıdır. Cahil ve ehil olmayan kimselerin irşat makamına gelmesi/getirilmesinin şeyh seçiminde dinî/tasavvufî hassasiyetlerin değil başka unsurların öncelendiğini söyleyen müellif, mal/zenginlik ve nesep gibi kavramlara dikkat çekmektedir.⁵⁷ Şeyhliğin babadan oğula –liyâkate dikkat edilmeksizin- tevarüs etmesi ve bunun bir gelenek haline gelmesi irşat vazifesinin sanki belli başlı bazı ailelerin mesuliyeti olduğu izlenimini vermektedir. Bu aileler bir müddet sonra maddi imkân, organizasyon gücü ve fetvada otorite olma gibi ictimâî hayatta cazibe merkezi haline gelmiştir.⁵⁸

Muhakkik sûfiler fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerde vukûfiyet sahibi olduklarından tasavvufî bir meselede şer'î ahkâmı dikkate alarak hüküm vermeye gayret etmişlerdir. Fakat müellifin yaygınlık kazandığını belirttiği şeyh tipolojisi bu ilmî seviyeden hem mahrum hem de şer'î ilimleri hafife almaktadır. Mehmed Efendi, bu menfi durumun tehlikelerini arz sadesinde Hz. Ali'nin şu sözüne atıfta bulunur: “Benim belimi şu iki (kısm)

54 Serrâc, *el-Lüma'*, 409.

55 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ* (İstanbul: Süleymaniye Ktp. İzmirli İsmail Hakkı, 1260), 29a-29b.

56 Mehmed Efendi, *Ta'rîfu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 4b.

57 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rîfeti't-telbîs* (KHK, 1612), 16a.

58 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rîfeti't-telbîs* (KHK, 1612), 3b. bk. Mustafa Kara, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar”, *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yay., 2015), 120.

insan büktü; biri ahlâksız âlim, diğeri de cahil zâhid".⁵⁹ Metinde geçen "cahil zâhid" ibaresi müellif tarafından; ehil olmadığı halde şeyhlik iddia eden kimseler olarak tefsir edilmiştir. Zira bu kimseler cehaletlerini zühd perdesiyle setrederek insanları saptırmaktadırlar.⁶⁰

Müellifin konuyla ilgili kullandığı kavramlardan birisi de telbîstir. Lügatte hile, aldatma, kandırma vb.⁶¹ anlamlara gelen kelime bazı eserlerde "telbîs-i İblîs" şeklinde Şeytan'ın çeşitli yöntemlerle Müslümanın akidesine yönelik ifsat faaliyetlerini ifade eden bir terim şeklinde kullanılmıştır.⁶² Mehmed Efendi câhil şeyhlerin sözde irşat faaliyetlerini telbîs-i İblîs kavramı bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre tasavvuf cazip bir ilim olup insanların dikkatini celp ettiği için her dönemde takipçisi olagelmıştır. Fakat bu ilmin merkezinde Kur'an ve sünnet olmalıdır. Oysaki câhil şeyhler Kur'an ve sünnetin tasavvuf ilmindeki belirleyici fonksiyonunu azaltıp yerine kendi görüş ve içtihatlarını yerleştirmişlerdir. Böylelikle mübtedînin bir tarikata intisap etmekle ulaşmayı amaçladığı hedeflere esas teşkil edecek ilmî/şer'î öncüllerinin önem hiyerarşisi değişmiş, fıkıh hafife alınarak şeyhin söz, fiil ve takrirleri mutlak doğru olarak telakki edilmiştir. Mehmed Efendi bu durumu telbîsin İslam'daki en tehlikeli hali olarak değerlendirerek müteşeyyihleri "zamanın deccalları" olarak tavsif etmiştir. Bu tür şeyhler sadece şeriata değil Ehl-i sünnet çizgisinde faaliyetlerini sürdüren tarikatların ve sûflerin imajına zarar vermekte ve toplumdaki dinî ayırışmaları beslemektedir.⁶³

59 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmî'd-dîn* (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 1/99.

60 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 10b; a. mlf. *Ta'rîfu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 8a.

61 Ebu'l-Fazl cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah el-Alâyî (Beyrût: Dârü'l-Lisânî'l-Arab, ts.), 3/335. Hucvîrî, sûflerin telbîs kelimesiyle bir şeyin kendi hakikatine muhalif görünmesini kastettiklerini söylemiştir. Ona göre sûflerin güzel hal ve hasletlerini kötü huylarla gizlemesi telbîstir. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 2/434. Kâşânî ise telbîs kavramını seyr ü sülûk mertebeleriyle irtibatlandırarak mübtedî ve mün-tehînin telbîs şeklinde iki kısma ayırmıştır. Seyr ü sülûkünün başlangıcında kul zât ve sıfatları Hakk'ın dışındaki şeylere gerçek anlamda izafe ettiğinde bu durum bir karışıklık/karıştırma hali olarak mübtedînin telbîs veya ibtidâ telbîs olarak isimlendirilmiştir. Sülûk sonunda ise sâlik Hakk'ı tecelli ettiği her surette bilir ve tanıır. Bu da mün-tehînin telbîsidir. Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*, 369-370.

62 Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Keşfu nâmûs fi telbîs-i İblîs*, thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî (Kahire: Dârü'l-Minhâc, 2009), 91, 92.

63 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 11b; a. mlf. *Ta'rîfu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 7b-8a.

Mehmed Efendi müteşeyyihlerin tevhîde yönelik tutum ve davranışlarını da eleştirmiştir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek bu ümmete farz kılınmıştır.⁶⁴ Ebû Hamîd el-Gazzâlî'den (ö. 505/1111) örnek veren müellife göre seyr ü sülûk sonucunda manevî makamlara nail olanlar tevhîdi ilim, irfan, hâl ve zevk olarak tecrübe ederler.⁶⁵ Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah'ın varlığı ve birliği hakkında konuşma âdâbı Kur'an'a ve sünnete dayalıdır. Oysaki müteşeyyihler bu bilgidен mahrum oldukları için herhangi bir delile dayanmadan Allah'ın varlığı ve birliği hakkında mesnetsizce konuşurlar. Bunlar için tevhîd “Lâ ilâhe illellah” ibaresinin zikir halkalarında nağmelerle terennüm edilmesinden ibarettir. Böylece tevhidin ilmî ve irfanî şekilde öğrenilmesi musiki olarak terennüm edilmesinin gölgesinde kalmaktadır.⁶⁶

Müellifin, müteşeyyihlerin tebliğ usullerine dair bazı tespitleri ise şöyledir: Onların dinî söylemleri çoğunlukla kerâmet, gaybî ve bâtnî meselelere dair anlatılar üzerine bina edilmiştir. Bunlar selef âlimleri ve şeyhlerinden örnek verecek olsalar bile konuşmaları iftira derecesindedir. Ayrıca dönemin siyasî otoritesi ve idarecileriyle irtibat kurmaya haddinden fazla önem verirler. Liyakatsiz şeyhlerin idarecilerle ilişki kurmalarındaki gaye, onları tasavvufun usûl ve âdâbıyla tanıştırmak değil bilakis kendilerine düşman olarak telakki ettikleri kimseleri onlar vasıtasıyla tehdit etmektir.⁶⁷

Tasavvufa yöneltilen eleştirilerin karakteri hakkında kronolojik açıdan bazı tespitlerde bulunan Mustafa Kara tarikatların kapanmasıyla birlikte zuhur eden müteşeyyihleri “aktör şeyh” olarak tavsif etmiş, tasavvuf ve tarikatlara yönelik tenkit ve eleştirilerin bu gibi kimselerin üzerinden yürütüldüğü bilgisini vermiştir. Ona göre, sûfîlerin ahlâkından ve basit dinî

64 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rîfeti't-telbis* (KHK, 1612), 9b. Muhakkik sûfilere göre tevhîd sadece bilgidен ibaret olmayıp bilakis seyr ü sülûk gerektiren uzun bir çabanın ardından tahakkuk eden, içerisinde vecd ve ikân bulandıran bir anlayıştır. Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) beşerî ve ilahî olarak tevhîdi iki kısma ayırmış, ilahî tevhidin en büyük motivasyonunun tazim olduğunu söylemiştir. bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 30-31. Kuşeyrî ve Hucvîri ise Hakk'ın Hakk için tevhidi, Hakk'ın halk için tevhidi ve halkın Hakk için tevhidi olmak üzere tevhidi üç kısma ayırmıştır. Birincisi Allah'ın kendi vahdâniyetini bilmesi, ikincisi Allah'ın tevhidi kulunun kalbinde yaratması, üçüncüsü ise kulların Allah'ın vahdâniyetini bilmesidir. Kulun Allah'ın vahdâniyetini bilmesi de yine riyâzet ve mücâhade ile ulaşılabilen marifetle mümkündür ki, ancak bu seviyeye gelebilenler Allah'ın vasl ve fasl (birleşme-ayrılma) kabul etmeyen “bir” olduğunu anlayabilecek bir idrak düzeyidir. bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 493; Hucvîri, *Kefu'l-mahcûb*, 519-520.

65 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Ṭibâ'i ve'n-Neşr, 1986), 57.

66 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rîfeti't-telbis* (KHK, 1612), 9b; a.mlf. *Ta'rîfu't-telbis* (Burdur, 1040/7), 4b.

67 Mehmed Efendi, *Ta'rîfu't-telbis* (Burdur, 1040/7), 4b.

bilgilerden yoksun olma gibi eksikliklerle malul oldukları halde şeyhlik makamını istismar eden aktör şeyhler son yetmiş yılda tasavvufa karşı toplumda oluşan olumsuz düşüncenin merkezinde yer almaktadır.⁶⁸ Kara, her ne kadar bu tespiti Osmanlı sonrası müteşeyyihleri için yapmış olsa da Mehmed Efendi'nin izahlarından; aktör şeyh kavramı kapsamında değerlendirilebilecek müteşeyyihlerin XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında da bazı tartışmaların odağında olduğu anlaşılmaktadır.

2.3 Fakîhlerin/Âlimlerin Temsil Problemi

Mehmed Efendi'ye göre bid'atlerin ortaya çıkmasında ve avâmın şer'î ahkâmı hafife almasında müteşeyyihlerin gayr-i şer'î söylem ve uygulamaları ne kadar zararlıysa fakîhlerin gayr-i ahlâkî davranışları, güncel meselelere ilgisizliği ve insanı merkeze almayan tutumları da o derecede zararlıdır.⁶⁹ Kendi çevrelerinde ortaya çıkan bid'atların /bid'atçuların farkında olmamak veya fark ettiği halde bu duruma kayıtsız kalmak dinî/manevî hayatın ifsadının en önemli etkenlerinden biridir. O, *el-Câmi'ü'l-vecîz (el-Fetâva'l-bezzâziyye)* adlı eserden şöyle bir nakilde bulunur; “*Abdullah b. Mübârek ölümünden sonra bir gün rüyada görüldü. Kendisine, rabbın sana nasıl bir muamelede bulundu? Diye soruldu. O da; bir gün ehl-i bid'at olan birine merhamet nazarıyla baktığım için Allah bana sitem ederek otuz yıl yüzüme bakmadı ve “sen din konusunda bana düşman olana düşmanlık yapmadım” dedi.*⁷⁰ Buna göre fakîhin bu ilgisizliği toplumu ifsat edeceği gibi onun ahirette de ceza görmesine neden olacaktır.⁷¹

Mehmed Efendi fakîhlerin ilim tahsili ve vazife anlayışında sahih niyet, ihlâs ve ahlâk problemine dikkati çekmiştir. Fıkıh ilmiyle Allah'ın rızasını kazanma değil de dünyalık elde etme murat edilirse bu hem fakîhin kendisi hem de toplum için olumsuz bir durumdur. Fakîh cehaletten kurtulma, halkı irşat ve ilmi ihya etme gibi gayelerle yola çıksa bile Allah'ın rızasını öncelemediği takdirde niyetinin sahih olduğu söylenemez. Oysa bazı âlimler fıkha hizmet adı altında bilerek veya farkında olmayarak insanlardan

68 bk. Kara, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Tarikatlar”, 120.

69 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 172.

70 Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *el-Câmi'ü'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye)*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 439.

71 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs*, 6b.

Tasavvuf'ta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakîh Eleştirisi Örneği

gelecek menfaati önemsemektedirler. Bunların zahirdeki amelleri ahiret hayatını öncelediklerini gösterse de bâtındaki niyetleri dünya sevgisiyle maluldür. Müellif, bu durumun âlimler üzerindeki menfi sonuçlarını Gazzâlî'nin, Hasân-ı Basrî'nin sözü olarak naklettiği; “*Ahîr zaman âlimlerine verilecek ceza kalplerinin ölmesidir*”.⁷² Rivâyetiyle açıklamıştır. Ona göre âlimin kalp ölümünün gerçekleşmesi hikmeti kaybetmesidir. Hikmetten yoksun bir âlim temsil ettiği ilmin izzetini ve onurunu yok eder. Bu sebeple o ümmetin en şerlisi sayılmalıdır.⁷³

Meslekleri icabı devamlı olarak toplumun önünde bulunmaları, fetva mercii olmaları ve teveccüh görmeleri hasebiyle fakîhlerde ortaya çıkması muhtemel manevî afetlerden biri de öne çıkma arzusudur. Müellif bu durumu “gizli şehvet” olarak adlandırmıştır.⁷⁴ Genelde ilim sahiplerinde zuhur eden gizli şehvet, fark edilmesi çok güç bir kusurdur. Fakîhin sorulmadan ve gereğinden fazla konuşması, sükûtunun az olması ve maddi kaygıları sebebiyle çevre edinme gayreti gibi hususlar gizli şehvetin emarelerindedir.⁷⁵ Bu gibi kimseler popülaritelerini artırmak için insanların dinî bilgiye ulaşma arzularını araç olarak kullanmaktadırlar. Böylece gizli şehvet fakîhin gönül ve his dünyasını istila etmekte; netice olarak yumuşak huyluluk, nezaket, tevazu ve duygudaşlık gibi sosyo-dinî meseleleri idrak etmede fakîhe imkân sağlayan erdemler zayıflamaktadır.⁷⁶

Müellifin kendi dönemindeki bazı fakîhlerde gözlemlediği bir diğer olumsuzluk da onların tasavvuf ilmine yönelik küçümseyici ve ötekileştirici tavırlarıdır. Muhakkik sûfîlerin usûllerinden ve eserlerinden bîhaber olan fakîhler tasavvufa karşı önyargılıdır. Bu önyargı onları toptan reddetmeci bir tavra sevk etmektedir. Bu noktada Mehmed Efendi “mütedeyyin fakîh” kavramını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre mütedeyyin fakîh şeriatın ahkâmıyla insanın zahirî yönünün, tasavvufa da bâtınî hallerinin güzelleşeceğinin farkında olan kimsedir. Bu sebeple fakîh, tasavvufu reddetmek yerine Kur'an ve sünnete uygun olmayan hususlarda avamı uyarmalı ve onlara rehberlik etmelidir.⁷⁷

72 Gazzâlî, İhyâ, 1/59; Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 54a-55b.

73 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 14b, 54a-b.

74 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 56a.

75 el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/112, 294; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/38. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 172-173.

76 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 57a-b.

77 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 3a, 17a-b.

3. Tashih: Sorumluluğun Tarafları

Mehmed Efendi, tenkit konusu olan hususları Kur'an, sünnet ve muhakkik sûfilerin görüşleri bağlamında tashih etmeye çalışmıştır. Konuyu üç grup üzerinden izah etmeye çalışan müellif mübtedî, hakîkî şeyh ve ideal fakîh/âlim kavramlarını merkeze almıştır.

3.1. Mübtedî ve Sahih Bidâyet

Sûfiler, tasavvuf yoluna yeni giren veya seyr ü sülûkünün henüz başlangıç aşamasında olan kimseyi mübtedî olarak isimlendirmişlerdir.⁷⁸ İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) göre mübtedî, Allah'a yönelmek maksadıyla sağlam bir irade ortaya koyarak seyr ü sülûküne kuvvetli bir başlangıç yapan, o yolun âdâbını üstlenen, ahlâkını hizmetle düzelten ve ölümü sürekli aklında tutmaya çalışan kimsedir.⁷⁹ Serrâc, mübtedî kavramını müridlerin başlangıçtaki ahlâklarını izah etmede kullanmış,⁸⁰ Hâce Abdullah Herevî (ö. 1089/481) ise bidâyet aşamasının önemine dikkat çekerek sülûk ehli için tayin ettiği yüz makamın ilk onunu mübtedîlere tahsis etmiştir.⁸¹ Nişâbur sûfilerinden İbn Nüceyd (ö. 366/976) sûfilik iddiasında bulunan kimselerde ortaya çıkan ahlâkî problemlerin bozuk bir başlangıçtan kaynaklandığını, bidâyeti sahih olanın nihâyetinin de sağlıklı olacağını vurgulamıştır.⁸² Abdülkâhir Sühreverdî gibi muhakkik sûfiler de müridlerin bidâyette mutlaka uymaları gereken usûl ve âdâbı kaleme almışlardır. Bunlar arasında; tasavvufun kaidelerini bilen ve irşad ehliyetine sahip bir şeyhi arayıp bulmak, haram ve helallere dikkat etmek, grybet ve dedikodu gibi kalbi ifsat edecek fillerden uzaklaşmak, nefsin hallerini öğrenerek mücâhede ile onu terbiyeye çalışmak, farz olan ibadetlerin yanı sıra nafile oruç ve namaza devam etmek vb. hususlar mevcuttur.⁸³

78 Süleyman Uludağ, "Bidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/132.

79 Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâburî, *el-İbâne 'an turuki'l-kâsîdîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn (Tasavvuf İstılahları)*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 296, 342.

80 Serrâc, *el-Lüma'*, 184.

81 Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbu menâzili's-sâirîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 11-24.

82 Sülemî, *Tabakât*, 340, 341; Uludağ, "Bidâyet", 6/99, 100.

83 bk. Abdülkâhir Sühreverdî, *Adâbu'l-mürîdîn*, 28.

Herhangi bir tanım yapmamakla birlikte Mehmed Efendi müridin bidâyetteki görev ve sorumluluklarını muhakkik sûfilere referans alarak sıralamıştır. Ona göre tasavvuf yolunu tercih eden kimseler intisab ettikleri tarikatın veya şeyhin istikamet üzere irşad faaliyetlerinde bulduklarından emin olmalıydılar.⁸⁴ Bu sebeple hem fıkıh ilmini hem de sûfilere akâidini, zâhirî ve bâtinî âdâbını birlikte tahsil etmeleri gerekmektedir.⁸⁵ Bununla birlikte konuşmalarını veya izahlarını anlayacak kadar sûfilere kullandıkları tasavvufî kavramlara aşina olmalıydılar. Zira sûfi olduğunu iddia ettiği halde dine/tasavvufa uygun hal ve davranışlarda bulunmayan kimselerin, salihlerin ve muhakkik sûfilerin ahlâkından bîhaber oldukları düşünülür.⁸⁶ Ayrıca mübtediler evrâd, ezkâr vb. ibadetlere ilaveten muhakkik sûfiler tarafından telif edilen eserleri her gün okumaları veya okuyanlardan yeni şeyler öğrenerek kendilerini güncellemeleri gerekmektedir. *Andolsun, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır...*⁸⁷ âyetinde geçen “onların kıssaları” ifadesinin Cüneyd-i Bağdâdî tarafından sûfilerin kıssaları ve ahlâkî şeklinde yorumlandığını belirten müellife göre bu durum mübtediler için hayati önem taşımaktadır.⁸⁸

3.2. Hakiki Şeyh ve Şeyhlik Makamı

Sûfi ulemâya göre hakiki şeyh şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde başkalarını kemâle ulaştıracak seviyede kâmil insanlardır. Bunlar nefsin afetleri, hastalıkları ve manevî tedavi usullerini bilen irşat ehliyetine sahip kimselerdir.⁸⁹ Şeyh aynı zamanda insanların irşadına vesile olan delil,⁹⁰ Allah'ı kullarına sevdiren, kulları da Allah'a sevdirmeye gayret eden ve

84 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 246.

85 Sülemî, *el-Mukaddime fî Tasavvuf*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 43; Ahmed b. Muhammed b. İsâ Zerrük, *Kavâidü't-tasavvuf*, thk. Abdülmecîd Hayâlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 41-42.

86 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 15a-b. Ayrıca bk. Abdülkâhir Sühreverdî, *Adâbu'l-mürîdin*, 31.

87 Yûsuf 12/111.

88 Ebü'l-Mekârim Rüknuddin Ahmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1583), 99b; Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 16a; a.mlf, *Ta'rifu't-telbîs*, 8b.

89 Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, 172.

90 Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdülmevlâ Hâcil (Fransa: y.y., 2019), 257; Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs*, 20b.

bu gayrette Hz. Peygamber'in vekili olan kimse şeklinde tanımlanmıştır.⁹¹ Tasavvuf mesleğinde aynı zamanda Hz. Peygamber'e ulaşan sahih bir silsileye sahip olması, şeyh kabul edilen kimsenin insiyatik bir tasavvuf geleneğinin/eğitiminin mirasçısı olduğuna işaret etmektedir.⁹²

“...İçinizden kimi dünyayı istiyordu, kiminiz de ahireti istiyordunuz...”⁹³ âyetini zikreden müellif, şeyh kavramını hidâyet, hidâyeti ise sünnete ittiba ile ilişkilendirmiştir. Ona göre âyette geçen dünyayı isteme hali Allah'ın الْمُضِلُّ (el-Mudill) ahireti talep etme durumu ise الهَادِي (el-Hâdî) isimlerinin tecellileridir. Yeryüzünde hidâyete vesile olacak kimseler ise peygamberler ve onların halîfeleridir. Nübüvvet halk içinde Hakk ile tasarrufta bulunarak insanları dünya hayatına karşı ihtiyatlı olmaya, ahiret hayatı için de hazırlık yapmaya çağırın bir elçilik vazifedir. Velâyet ise bâtinî nübüvvetdir. İnsanların bâtinini temizleyip onları ahiret hayatına hazırlayan hakiki şeyhler de Hz. Peygamber'in halifeleridir. O halde şeyhlik makamındaki kimse Hz. Peygamberin sünnetine kesin şekilde tabi olmalıdır.⁹⁴

Hakiki şeyhin ilahî isim ve sıfatlarla ilişkisini muhakkik sûfîlerin eserlerini referans alarak izah eden müellif, öncelikle Sühreverdî'nin sâliklere yönelik dörtlü tasnifini değerlendirmiştir. Sâlik-i mücerred, meczûb-i mücerred, sâlik-i meczûb ve meczûb-i sâlik kavramlarından⁹⁵ son ikisinin şeyhlik makamına ulaşabileceği yorumunu zikreden müellif cezbe ve sülûk şartını Bağdâdî'nin izahlarıyla teyit etmiştir. Ona göre âlem-i şuhudda (mülk âleminde) seyr ü sülûkünü tamamlayıp âlem-i insana intikal eden müride ilahî inâyetin bir gereği olarak bu mertebede cezbe ihsan edilir. Bu cezbe ve feyzle Allah'ın العَزِيز (el-Azîz) sıfatının tecellilerine mazhar olan sâlik, mürîd iken murâd⁹⁶ olur.⁹⁷ Bu şekilde sülûkünü tamamlayan mürîd artık

91 Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, 1/94.

92 Necdet Tosun, “Silsile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/207. Ayrıca bk. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996), 83-84.

93 Âl-i İmrân 3/152.

94 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbis* (KHK, 1612), 17a.

95 Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-me'ârif*, 1/100.

96 Sûfîlere göre murâd seyr ü sülûkünde nihayete varmış ve kendisinde irade kalmamış kimsedir. Bazı sûfîler ise “Mürîd” sıfatının Allah'a ait olduğundan hareketle kulun Hakk'ın murâd olduğunu söylemişlerdir. Geniş bilgi için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 416; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrût: Müesseseti'r-Risâleti Nâşirûn, 2010), 800; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 377.

97 Ebû Saïd Mecdüddîn el-Bağdâdî, *Tufetü'l-berere fî mesâilil-'aşere* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, 205), 150b-151a.

nefsin fitne, vesvese, saplantı vb. afetlerini bilen ve bu afetlerden korunma ve kurtulma çarelerini tecrübe etmiş bir kimse olarak Hz. Peygamberin halifesi, sâlikler için de bir delil ve mürşid haline gelir.⁹⁸

Hakiki şeyhin sahip olması gereken on özelliği Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr'a nispetle tadat eden müellifimiz bu şartların en hafif ve edna kıstaslar olduğunun da altını çizmiştir. Bu özellikler şunlardır: 1. "Murad" mertebesine ulaşmalı ki müridlerini terbiye edebilsin. 2. Şeriat kurallarına uyan (bâ-şer') bir tarikatta sülûkünü tamamlamalı ki, diğerlerine de o tarikatta delil ve rehber olabilsin. 3. Hz. Peygamberin ahlâkıyla ahlâklanmalı ki, müridleri ahlâken onu örnek alabilsin. 4. Cömert ve eli açık olup dünya nimetlerine iltifat etmemeli ki, müridlerinin üzerinde etkili olabilsin. 5. Müridlerinin sahip olduğu mal ve imkânlarla göz dikmeyecek ve bunları kendisi için kullanmayacak derecede tok gözlü olmalıdır. 6. İşaret ve lisân-ı hal ile yaptığı vaazlar konuşarak yaptığı sohbetlerden daha fazla olmalıdır. 7. Müridlerini yumuşak şekilde uyarmalı asla kızıp sinirlenmemelidir. 8. Emrettiği şeylere öncelikle kendisi uymalıdır. 9. Yasakladığı şeylerden de evvela kendisini kaçınmalıdır. 10. Müridinin özel hallerini başkalarına anlatmamalıdır.⁹⁹

Hakiki şeyhin manevî olgunluğuna ve mürebbîliğindeki etki gücüne vurgu yapan müellife göre hakiki şeyh Hakk'a davette Hz. Peygamberin naibi olmakla aynı zamanda müridin Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmasını sağlayan kimsedir. Bu ahlâklanma süreci müellife göre bir hal transferi olmakla birlikte ilmî, amelî ve ahlâkî bakımdan tasavvufun idealize ettiği şeyh karakteri bu sürecin en önemli unsurudur.¹⁰⁰ Öte yandan şeyhlik makamı Allah'tan gelen cezbe ve feyzi insanlara ulaştıran, nebevî ahlâkın temsil ve tebliğcisi olan manevî bir otoritedir. Bu yönüyle şeyhlerin ve şeyhlik makamının tasavvufun her dönemde göz önündeki temsilcileri olageldiğinin altı çizilmiştir.¹⁰¹

98 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 20a-b.

99 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 21a. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Tuhfetü'l-berere*, 146a-b.

100 bk. Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 21a.

101 Mehmet Uyar, "Şeyh Kavramına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme", *OMÜİFD* 43 (2017), 345, 347.

3.3. Âlimin Örnek Ahlâkı ve Dikkati

Fıkıh ile Tasavvuf arasındaki münasebetin kaynaştırıcı/bütünleştirici unsuru olarak “mütedeyyin fakîh” kavramını zikreden Mehmed Efendi bu gibi kimseleri toplumun sahih manevî gelişiminin hem öncüleri hem de miyarı olarak nitelemiştir. Bu bağlamda o, bir taraftan mütedeyyin fakîhte bulunması gereken ahlâkî seviyeyi izah etmiş diğer taraftan onların sosyo-dinî meselelerdeki farkındalık ve müdahale hassasiyetlerine vurgu yapmıştır. Ona göre mütedeyyin fakîh aynı zamanda ahiret âlimidir.¹⁰² “Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam bir söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardi edip az bir dünyalıkla değiştirdiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz.”¹⁰³ âyetinin muhatabının zamanın âlimleri ve şeyhleri/sûfilere olduğunu söyleyen müellife göre ahiret âlimi vahyin metninin/ahkâmının, şeyh ise işaretinin muhafızıdır. Bu muhafaza ameliyesi manevî motivasyonunu ihlastan almaktadır.¹⁰⁴

Mehmed Efendi’ye göre ihlas; âlimi, sahip olduğu ilmi vahyin ruhuna ve makâsıdına uygun şekilde hareket etmeye sevk eder. İhlas aynı zamanda –ilgili başlıkta izah edilmeye çalışılan- gizli şehvetin ilacıdır.¹⁰⁵ İhlâslı âlim gizli şehveti fark edebilen, zâhidler ise kalplerini ifsat eden insanlardan ve dünyevi menfaatlerden uzak durdukları için ihlasın manevî tadını alan kimselerdir. Bu nedenle terbiye ve irşada öncelikle kendilerinden başlamaları ahiret âlimlerinin en bariz vasıflarından biridir. Bu terbiye süreci âlimin helal olsa bile az yemesi, kendisine soru sorulmadan konuşmaması, soru tevdi edildiğinde kifâyet miktarınca konuşması, sükûtunun konuşmasından fazla olması vb. hususları içermektedir.¹⁰⁶ Ayrıca sahabenin imâmete geçmekten ve fetva vermekten ziyade mescitlerin imarı, Kur’an tilâveti, zikir ve *emr-i bi’l-marûf nehy-i ‘ani’l-münker* gibi hususlarda aktif oldukları müellif tarafından ulema ahlâkı şeklinde sunulmuştur.¹⁰⁷

102 Gazzâlî, *İhyâ*, 65; Mehmed Efendi, *Fusûlü ma’rifeti’t-telbîs* (KHK, 1612), 56a.

103 Âl-i İmrân 3/187.

104 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma’rifeti’t-telbîs* (KHK, 1612), 54b-56a.

105 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma’rifeti’t-telbîs* (KHK, 1612), 56a.

106 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma’rifeti’t-telbîs* (KHK, 1612), 56a-b.

107 Bu rivayetin *İhyâ*’da yer alan metninde “imâmet” lafzının bulunduğu, fetva kelimesinin ise yer almadığı tespit edilmiştir. Rivayetin devamındaki mescitlerin imarı, Kur’an tilâveti ve zikir gibi hususlar da yine metinde kaydedilmemiştir. Müellifin, âlimin önceliğinin ibadet, ahlak ve iyiliğin

Âlimin sosyo-dinî alanda proaktif rolüne değinen Mehmed Efendi hem bireysel hem de kamusal olarak önceden tasarlanıp tecrübe edilmiş bir eylem planının olması gerektiğini vurgulamıştır. Buna göre âlimler avâmın çobanlarıdır. Her ne kadar avâm bunun bilincinde olmasa da; “*Ama (alanlar için) öğüt vermeye devam et, zira öğüt inananlara fayda verir.*”¹⁰⁸ âyetinin gereği olarak ulemanın halkın dinî durumunu takip vazifesi vardır.¹⁰⁹ Bu nedenle mescitler ve sohbet meclislerinde Ehl-i sünnet itikadının hassasiyetleri ve temel ibadetler tekrar tekrar anlatılmalıdır. Âlim/fakîh, sohbet/vaaz ettiği grubun dinî/manevî ihtiyaçlarını ve bu grup içerisinde sâdır olması muhtemel sapık düşünceleri erken vakitte fark edecek derecede onlarla ünsiyette olmalıdır. Bid’atçı kimse tespit edildikten sonra bu kimşenin durumu yine âlim tarafından analiz edilmelidir. O kimse fikirde ve amelde bid’at ehliyse âlim onu uyarmalı, durumunu tashihe çalışmalıdır. Fakat hem bid’atçı hem de bid’atın tebliğcisiyse (tahripkâr/teşvikkâr) bu durumda âlim, problemi bireysel mücadele alanından kamusal alana taşımaları ve ilgili idarecilerle işbirliği yapmalıdır. Ulema ile işbirliği yapan resmî makamlar bu bid’atçıyı teşhir edip bölgeden uzaklaştırmalı, halkı da bu kimseye uymamaları konusunda uyarmalıdır. Hatta gerekirse halk mescide zorla toplanmalı ve bilgilendirilmelidir. Bu süreçte zaman olgusuna dikkati çeken Mehmed Efendi tespit, analiz ve müdahale işlemlerinin en hızlı şekilde yapılması gerektiğini aksi takdirde ortaya çıkan fitnenin telafisinin zor veya imkânsız olabileceğinin altını çizmiştir.¹¹⁰

Sonuç

Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin teliflerinden olan *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs ve usûlü't-temyîz beyne't-tasavvuf ve't-tedlîs ve Ta'rîfu't-telbîs ve Teb'îdü'l-İblîs* isimli iki eserin manevî bozulma ve tasavvuf adı altında bid'atların çoğalması kaygısıyla kaleme alındığı tespit edilmiştir. Her ne kadar Osmanlı coğrafyası özelinde tenkitler yapılmış olsa da yer, tarikat ve kişi isimlerinin kullanılmamış olması eserin muhataplarının tüm

emri kötülüğün ise nehyi gayreti olduğuna, fetva vermenin ise zaruri hallerde olması gerektiğinden dikkatleri çekmeye çalıştığı görülmektedir. Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs*, 56a-b. 108 ez-Zâriyât 51/55.

109 Mehmed Efendi, *Ta'rîfu't-telbîs* (Burdur, 1040/7), 16b.

110 Mehmed Efendi, *Fusûlü ma'rifeti't-telbîs* (KHK, 1612), 5a-6a.



Müslümanlar olduğu izlenimi vermektedir. Fakat tarafların birbirini tekfir edecek derecede tartışmaların çoğaldığını ve kamplaşmaların artarak devam ettiğini söylemesi onun, XVI. yüzyılda Osmanlı toplumunda şeriat-tarikat/fakîh-şeyh yakınlığının/ilişkisinin bozulmaya başladığına işaret etmektedir.

Mehmed Efendi'ye göre avâmın tasavvuf anlayışı, müteşeyyihlerin çoğalması ve fakîhlerin temsil ve ilgisizlik problemleri ile tasavvufî anlayışın/yapının giderek bozulması arasında güçlü bir ilişki söz konusudur. Kur'an ve sünnet eksenli tasavvufî anlayış hakiki şeyhler ile mütedeyyin fakîhin avâma yönelik dinî/tasavvufî tashih ve yönlendirme faaliyetleriyle ancak mümkün olabilir. Mütedeyyin fakîhin şer'î ahkâmla Müslümanın zâhirini, hakiki şeyhin ise muhakkik sûfîlerin ahlâkıyla onların bâtını tezeyin etme görevlerinin olduğu bilinci avâma öğretilmelidir.

Temsiliyet ve liyakat bağlamında kendi zamanındaki şeyhlere ağır sayılabilecek eleştirilerde bulunsa da hemen ardından bu kavramın çerçevesine yönelik tashih gayretinde bulunması, Mehmed Efendi'nin şeyh figürünü tasavvufî terbiyenin merkezinde gördüğüne işaret etmektedir. Mütedeyyin fakîh veya ahiret âlimi olarak tavsif edilen karakter ise tasavvufî terbiyede önemli bir role sahip bir diğer merkezdir. Her ne kadar farklı vazifeleri icra ettiklerini söylese de müellifin; âlim/fakîh ve hakiki şeyhin ilmî ve ahlâkî şahsiyetlerine yönelik açıklamalarından bu iki karakteri birbirinin aynı gördüğü anlaşılmaktadır. Âlimlerin dünyaperest tavırları ve hikmetten yoksun/ruhsuz ilim anlayışına karşı zâhidlerin daha ilk dönemlerde ortaya koydukları tepkinin müellifin yaşadığı dönemdeki sûfîler tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir.

Müellif, sahih bidâyeti seyr ü sülûkün bir ön şartı olarak kabul etmiştir. Sâlikin, bidâyette fikhî ve tasavvufî yönden belli bir hazır bulunuşluk seviyesine sahip olmaya gayret etmesi onun bu yoldaki ciddiyetine ve samimiyetine delalet etmektedir. Mübtedînin, müntesibi bulunduğu tarikatin pratiklerini fikhî ilmiyle, sülûkünü de muhakkik sûfîlerin usûl ve âdâbıyla muvazene etme gayretinin olmayışı hem mübtedîyi avâm seviyesine indirgemekte hem de tasavvuf adı altında pek çok bid'atin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Gazzâlî vb. sûfî ulemânın görüşlerini hemen her konuda referans alan müellif, Abdülkerîm er-Râfi'î ve Bezzâzî gibi fikhî âlimlerinin eserlerine de başvurmuştur. Eserlerinde; dünya âlimi, âhiret

âlimi, gizli şehvet vb. ifadeleri kullanması onun büyük ölçüde Gazzâlî'den etkilendiğine işaret etmektedir. Tasavvufî düşüncede meydana gelen bozulmanın insanî ve fikrî/ahlâkî unsurlarını tenkit ederken muhakkik sûfîlerin eserlerini esas alması ve sûfîlerin bu eserleri mutlaka okumaları gerektiğini vurgulaması Mehmed Efendi'nin XVI. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında iç tenkit geleneğinin takipçisi olduğunu göstermektedir. Bid'atların ortaya çıkma/yayıma sebepleri arasında avâm ve şeyhlerin yanı sıra fakîhlerin de sorumluluğunun bulunduğunu vurgulaması, manevî bozulmanın önüne geçilmesinin bu üç karakter arasındaki sağlam ve hızlı iş birliği ile mümkün olduğunu söylemesi ve yine çözüm bağlamında özellikle şeyh-fakîh ikilisinin idarî makamlarla birlikte bir eylem planlarının olması gerektiğini belirtmesi Mehmed Efendi'nin tasavvufî eserlerini iç tenkit geleneğinde müstesna bir yere taşımıştır.

Mehmed Efendi'nin âyet, hadis, klasik tasavvuf metinleri ve fıkıh kitaplarına atıflar yaparak konuları izah etmesi onun hem zâhir-bâtın arasındaki denge hassasiyetini hem de ilmî/tasavvufî şahsiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Fakat kaynakların genelde onun şiirlerine ve edebî şahsiyetine yönelik vurguları müellifin tasavvufa dair görüş ve düşüncelerini gölgede bırakmıştır. Ayrıca kendisine nispet edilen mahlasların farklılığı ve fazlalığı, tasavvufa dair eserlerinin Mehmed Efendi'ye aidiyetine dair bazı problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Tasavvufun temsilcilerinin liyakati meselesi, bazı tasavvufî kavramların içeriği, bid'atların engellenmesi, sûfî-siyaset ilişkisinin ölçüsü gibi günümüzde de geçerliliği olan problemlere getirdiği çözüm önerileri Mehmed Efendi'nin tasavvufa dair eserlerini hakkında başka çalışmaları da gerekli kılmaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İzmirlî İsmail Hakkı, 1260, 3a-222b.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'iru's-şuarâ*. haz. Filiz Kılıç. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü yayınları, 2018.
- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şekâ'ik*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. çev. Coşkun Üçok. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Bağdâdî, Ebû Saîd Mecdüddîn. *Tufetü'l-berere fi mesâili'l-aşere*. İstanbul: Süleymaniye Ktp. Murad Buharî, 205, 1a-209b.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asârü'l-musannifîn*. İstanbul: Vekâletü'l-Meârifî'l-Celiyye, 1955.
- Benlioğlu, Mehmet. *Tasavvufta İç tenkit Geleneği: İmâm-ı Rabbânî Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bezzâzî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *el-Câmi'ü'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye)*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Bitlisî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. İdris. *Terceme-i Tefsîr-i Hüseyin Vâiz*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Ktp., 69, 3b-169b.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrût: Müessesetî'r-Risâleti Nâşirûn, 2010.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". TDV İslam Ansiklopedisi. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cürçânî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Abdülmevlâ Hâcîl. Fransa: y.y., 2019.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Âlem, 1310/1892.
- Demir, Özlem. *Ebu'l-Fazl Mehmed b. İdris el-Bitlisî'nin Ceride-i Âsâr ve Haride-i Ahbâr'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2016.
- Dikici, Recep. "Bitlisli Âlimler ve Devlet Adamları". *Tarihî ve Kültürel Yönleriyle Bitlis*. ed. Mehmet İnbaşı-Mehmet Demirbaş. 267-285. Ankara: Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Erginli, Zafer. "Hâris el-Muhâsibi". TDV İslam Ansiklopedisi. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-din*. 4 Cilt. İstanbul: Temel Neşriyat, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâ'i ve'n-neşr, 6891.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bitlisî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Gülşenî, Muhyî-i. *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*. ed. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1996.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fi şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. haz. M. Said Kahraman. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1989.

- Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi'nin Avâm, Şeyh ve Fakih Eleştirisi Örneği*
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman b. Ali el-Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih vd. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah el-Alâylî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Lisânî'l-'Arab, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Keşfu nâmûs fî telbîs-i İblîs*. thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhâfî. Kahire: Dârü'l-Minhâc, 2009.
- Kara, Mustafa. "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Tarikatlar". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. 95-134. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Kara, Mustafa. "Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri". *Vefâtının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*. ed. Coşkun Yılmaz. 67-83. İstanbul: Seha Neşiyat, 1991. 67-83.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Istilâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdü'l-'âl Şâhîn. Kahire: Dârü'l-Fenâr, 1992.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Ta'arruf*. thk. Muhammed Abdüllatif et-Tayyib. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-şuarâ*. haz. Aysun Sungurhan. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. el-Hevâzin. *er-Risâle*. thk. Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1979.
- Mehmed Efendi, Defterdâr Ebu'l-Fazl. *Zeyl-i Heşt Bihîşt*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Lala Paşa, 348, 1a-163b.
- Mehmed Efendi, Ebu'l-Fazl. *Terceme-i Ahlâk-ı Muhsinî*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Ayasofya, 2828, 1a-163a.
- Mehmed Efendi, Ebu'l-Fazl. *Farça Divân*. Kayseri: Kayseri Ktp., Râşit Efendi, 1289, 1a-72a.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Hârisî. *Kütü'l-kulûb*. nşr. Âsım İbrahim Keyyâlî. Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Ri'âye li-hukûkillâh*. thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Nahcuvânî, Mevlânâ Muhammed b. İdris. *Fusûlü mâ'rifeti'l-telbîs ve usûlü't-temyiz beyne't-tasavvuf ve't-tedlîs*. Kastamonu: Kastamonu Yazma eserler Ktp., KHK, 1612/01, 1a-80b.
- Nahcuvânî, Mevlânâ Muhammed b. İdris. *Ta'rîfu't-telbîs ve teb'îdü'l-İblîs*. Konya: Konya Bölge Yazmalar Ktp., Burdur, 1040/7. 1a-18b.
- Nasirov, Elnur. *Orta Asırlarda Yaşamış Azerbaycanlı Âlimler*. Bakü: Nurlar Neşriyat, 2011.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi (İnsan-ı Kâmil)*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf-XVI. Yüzyıl*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Özcan, Abdülkadir. "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sehî Beg. *Heşt Bihîşt*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 3544, 1a-124a.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Bağdat: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.

- Simnânî, Ebû'l-Mekârim Rüknuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1583, 1a-128b.
- Sühreverdi, Ebû Hafis Şihâbuddin Ömer. *'Avârifü'l-me'ârif*. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2006.
- Sühreverdi, Ebû'n-Necîb. *Âdâbü'l-mirîdîn*. Muhammed b. Muhammed el-Mirsafî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mukaddime fî Tasavvuf*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Süleyman Sâdeddin, Müstakimzâde. *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Süreyyâ, Mehmed. Sicill-i Osmânî. haz. Nuri Akbayer. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şemsi-i Bağdâdî, Ahmed Ahdî. *Gülşen-i Şuarâ*. haz. Süleyman Solmaz. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. İsmail Özen. 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1975.
- Tek, Abdürrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2022.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-velâye*. thk. Osman İsmail Yahyâ. Beyrût: Dirâsâtü bi-İdâreti Ma'hedi'l-Edebi's-Şarkıyye, ts.
- Tosun, Necdet. "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/206-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Törehan, Mehmet. "Ebu'l-Fazl Mehmed Efendi". *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi* 1/1 (Aralık 2016), 81-92.
- Uludağ, Süleyman. "Bidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Uyar, Mehmet. "Şeyh Kavramına Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Değerlendirme". *OMÜİFD* 43 (2017), 325-353.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufta Tenkit Kültürü". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. 321-335. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Zerrûk, Ahmed b. Muhammed b. İshâ. *Kavâidü't-tasavvuf*. thk. Abdülmecîd Hayâlî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.

Tasavvufî Kavramlar Çerçevesinde Hz. Osman'ın İslâm Tasavvufundaki Yeri

*The Place of Hz. Uthman in Islamic Sufism within the Framework
of Sufi Concepts*

Halil Bozkurt

Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, Ordu, Türkiye / Ordu University Institute
of Social Sciences Department of Tasawwuf PhD Student, Ordu, Türkiye

<https://orcid.org/0009-0000-5469-3592>

hl1bzkr52@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart / 16 March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / 11 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1453814>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited*

(Halil Bozkurt).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Halil Bozkurt, "Tasavvufî Kavramlar Çerçevesinde Hz. Osman'ın İslâm Tasavvufundaki Yeri", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 211-236.

Öz

Hiz. Osman, Hiz. Peygambere damat olmuş, zi'n-nûreyn lakabıyla nitelenmiş, Müslümanların üçüncü hâlifesi olarak İslâm tarihinde yerini almış mümtaz bir sahâbedir. Onun şehâdeti Müslümanları psikolojik ve sosyolojik açıdan derinden etkilemiş bir hâdisedir. O şehit edildikten sonra zühhd hareketleri ortaya çıkmış ve dünyaya karşı mesâfeli bir tavır takınılmıştır. Hiz. Osman zengin olmasına rağmen sâde ve mütevâzî bir yaşam sürmüştür, malını Allah'ın rızasını kazanmak için sonuna kadar sarf etmiştir. Onun gündüzleri oruçlu bir şekilde halka hizmeti, geceleri ise uzun Kur'an tilâvetleriyle Hakk'a ilticâsı sûfiler için örneklilik teşkil etmiştir. Yine onun ömrünün sonuna kadar zühhd, fakr, verâ', takvâ, edep ve hayâ dolu yaşantısı, olaylara karşı firâset yüklü bakışı, melâmî neşvesi sûfilerin örnek aldığı bir başka unsurdur. İlk dönemde yazılan *Kitâbü'z-Zühhd*'ler ve tasavvuf klasiklerinde Hiz. Osman'a diğer üç halifeye nazaran pek fazla yer verilmemiştir. Tabakât literatüründe de Hiz. Osman'a açılan müstakil başlıklar bir elin parmağını geçmemektedir. Hiz. Osman'ın zi'n-nûreyn şeklinde anılmasına sûfiler tarafından hilm-hayâ, tahkik-temkin, ilim-irfan, teslimiyet-ihlas, ikram-iyilik, sıdk-fakir gibi ikili terkiplerle mânevî anlamlar yüklenmiştir. Hiz. Osman'ın zâhidâne yaşantısı zühhd dönemindeki bazı sûfilerin tasavvuf anlayışlarına etki etmiş, teşekkül dönemindeki bazı ekollerin temelini oluşturmuş, özellikle Nakşibendiliğin esaslarında kendini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühhd, Hayâ, İsar, Melâmet.

Abstract

Hiz. Uthman, who was the broom of the Prophet, and known as *dhul-nurayn* (the possessor of two lights), served as the third khalif of the Muslims, leaving his mark in Islamic history. His martyrdom profoundly impacted Muslims both psychologically and socially. After his martyrdom, some *zuhd* (ascetic) movements emerged, and a more reserved attitude toward worldly matters was adopted. Although he was rich, he led a simple and modest life, and spent all his fortune and belongings only to receive Allah's approval. His practice of serving the public while fasting during the day and retreating to Allah at night with long recitations of the Quran served as a model for Sufis. His life, which was full of *zuhd* (asceticism), *fakr* (poverty), *wara* (piety), *taqwa* (fear of God), *adab* (good manners) and *haya* (decency), his wise perspective towards events and his *malami* life (his spirit of selflessness) was another feature for Sufis.

In the early works on asceticism (*Kitab al-Zuhd*) and classical texts of Sufism, Hiz. Uthman received less attention compared to the other three caliphs. In the literature of *Tabaqat* (biographical dictionaries), there are very few separate parts for Hiz. Uthman. However, Sufis attributed spiritual meanings to the title *Dhul-Nurayn*, associating it with paired virtues such as forbearance and modesty, realization and composure, knowledge and wisdom, submission and sincerity, generosity and kindness, and truthfulness and detachment from worldly possessions. Hiz. Uthman's ascetic lifestyle influenced the Sufi understanding of asceticism during its early stages and laid the foundations for some schools of thought during the formation period of Sufism, particularly manifesting in the principles of the Naqshbandi order.

Keywords: Sufism, zuhd (asceticism), haya (modesty), isar (altruism), malamet (selflessness).

Giriş

Bu makalede Hz. Osman'ın zâhidâne yaşantısı hem literatürel tarzda hem de onun fazileti açısından ele alındı. Daha sonra rivâyetler baz alınarak tasavvufî kavramlar çerçevesinde başlıklandırmalar yapıldı. Akabinde Hz. Osman'ın ârifâne, hâlisâne ve zâhidâne yaşantısına yer verildi. Son olarak ise eldeki verilerden hareketle yapılan çıkarımlar ve muhâkemeler neticesinde Hz. Osman'ın yaşantısının tasavvufî düşünceye ne gibi katkılar sağladığı ortaya konuldu. Tasavvuf alanında Hz. Osman'la ilgili yapılan çalışmalar birkaç sempozyum bildirisinden ibarettir. Mezkûr çalışmalarda konu *Kitâbü'z-Zühhd*¹ ve *İhyâ*² gibi eserlerle sınırlı tutulmuş ve bu eserlerdeki rivâyetlerden hareketle başlıklandırmalara gidilerek tasavvuf kültüründe Hz. Osman algısı³ ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışma ise ilk etapta hem *Kitâbü'z-Zühhd*'leri hem de tasavvuf klasikleri ve tabakât türü eserleri de içine alan geniş bir perspektiften konuya yaklaşmaktadır. Bunun yanında daha önce temas edilmemiş rivâyetleri içermesi ve bu rivâyetlerden hareketle muhâkemeler, başlıklandırmalar ve çıkarımlar yapılması bu çalışmayı diğer makalelerden ayıran en önemli husustur. Netice itibarıyla bu makale konusu itibarıyla daha önce çok az kalem oynatılan bir meseleye katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Hicri ilk iki asrı kapsayan ve tasavvuf kavramının ortaya çıkmasına kadar süregelen döneme zühhd dönemi adı verilmektedir. Bu dönem yaklaşık yüz elli yılı kapsamaktadır. Bu dönemin en bariz özelliği Kur'an ve sünnet ekseninde ortaya konulan, dünyaya karşı mesafeli ve genellikle bireysel şekilde gelişen daha sonra ise bazı kavramlar çerçevesinde ekolleşen zühhd anlayışıdır. Zühhd dönemini kendi içinde Emevîler öncesi ve sonrası olarak telakki etmek gerekmektedir. Emevîler döneminden önce zühdü besleyen ana unsur Hz. Peygamberin dünya hayatı ve dünyevî olana bakışırken, daha sonra özellikle Hz. Osman'ın halifeliliğinden ve onun şehit edilmesinden itibaren ortaya çıkmaya başlayan hadiseler,

1 Hamit Demir, "Kitâbü'z-Zühhd Literatüründe Hz. Osman", *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020).

2 Yüksel Göztepe, "İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn'de Geçen Hz. Osman ile İlgili Bilgilerin Tasavvufî Düşünceye Katkısının İrdelenmesi", *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020).

3 Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Hz. Osman Algısı", *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020).

Emevî yönetiminin keyfi uygulamaları ve bunların psikolojik ve sosyolojik yansımaları zühd hareketini şekillendiren önemli bir unsur olmuştur.⁴ Nitekim İbn Ömer'in "Hz. Osman şehit edildiği günden beri karnımı doyurmadım." ifadesi ve Hz. Ali'nin "Hz. Osman şehit edildikten ve evi yağmalandıktan sonra yemekleri tam pişmeden sadece şüpheden arındırdıktan sonra yedim." rivâyetleri halifenin şehâdetinden sonra inanların dünyaya karşı rağbetini azaltarak zâhidâne bir yaşam sürmeye başladığını destekler niteliktedir.⁵

Hadis külliyatında Hz. Osman'ın faziletine dair Buhârî'nin *Sahîh*'inde "Fezâilu'l-Ashâb"⁶ başlığı altında, Müslim'in *Sahîh*'inde "Fezâilu's-Sahâbe"⁷ bâbında, Tirmizî'nin ise *Câmü'l-Kebîr*'inde "Menâkıb"⁸ bölümünde rastlanılmaktadır. Hz. Osman'ın zühdüne dair malumatlar öğrenmek istenildiğinde göz atılması gereken bir diğer literatür ise bu döneme dair yazılan kaynakların en önemlileri olarak kabul edilen ve hadis külliyâtı içinde zühd başlıkları altında sadece bu konuya tahsis edilmiş *Kitâbü'z-Zühd*'lerdir.⁹ Bu eserler arasında Hz. Osman'la ilgili herhangi bir rivâyetin bulunmadığı tespit edilen eserler arasında Muâfâ b. İmran (ö. 185/801)'ın, Esed b. Musâ'nın (ö. 212/827) ve İbn Ebû Âsım'ın (ö. 287/900) *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserleri sayılabilir.¹⁰ Öte yandan bu literatürün en eski kaynakları arasında yer alan Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*

4 Ebu'l-Vefâ el-Ganîmi et-Taftazânî, *Medhal İle't-Tasavvufi'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1979), 68; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 81; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 15; Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 57; Ali Bolat, *Tasavvufun Doğuşu Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 105.

5 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Rıdvân (Kâhire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 2001), 1/281; Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Fikri Yavuz (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017), 2/259.

6 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1987), "Kitâbu Fedâili Ashâbu'n-Nebî", 7 (No: 3450-3457).

7 Müslim, *Sahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1969), "Kitâbu Fedâili's-Sahâbe", 2401-2403.

8 Muhammed b. İshâ Tirmizî, *el-Câmü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kitâbu'l-Menâkıb", 59 (No: 3696-3697).

9 Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 40.

10 Ebî Mes'ud Muâfâ el-Mevslî, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1999); Esed b. Musa, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Ebû İshak el-Esrî (B.y.: Mektebetü'l-Vâyi'l-İslâmî, 1993); Amr İbn Ebî Âsım, *Kitâbü'z-Zühd*, thk. Abdulhâli Abdulhamîd Hamîd (Kâhire: Dâru's-Selfiye, 1987).

adlı eserinde Hz. Osman'la ilgili az da olsa rivâyetler bulunmaktadır. Hz. Osman'a müstakil bir başlık açarak onun zâhidâne yaşantısına dair pek çok rivâyetin mevcudiyeti tespit edilen kaynak ise Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitâbü'z-Zühd* adlı eseridir. Vekî' b. Cerrâh ve Beyhakî'nin bu literatüre dair eserinde ise tek rivâyet bulunmaktadır.¹¹ Bu bilgiler ışığında ve *Kitâbü'z-Zühd* literatürü bağlamında Hz. Osman'la ilgili rivâyetlerin çok az olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hz. Osman'ın zâhidâne yaşantısını gölgeleyen nedenler arasında halifeliği sırasında devlet yönetiminde akrabaları Ümeyyeoğulları'nın çok fazla söz sahibi olması, eyaletlere gönderilen valilerin tebâyla problem yaşaması, ictimâî, iktisadî ve dini alanda gerilemenin ortaya çıkması zikredilebilir.¹²

İlk dönemde kaleme alınan tasavvuf klasiklerinden olan ve tasavvufun temel konularına dair malumatlar barındıran *Lüma'* adlı eserinde Serrâc (ö. 378/988), Hz. Osman'ın zühdî özellikleriyle ilgili bir başlık açmış ve onu tahkîk ve temkîn ehli olarak nitelemiştir.¹³ Tasavvuf konusunda Farsça yazılan en eski eser sayılan *Keşfu'l-Mahcûb* müellifi Hücvirî (ö. 465/1072) ise eserinde Hz. Osman'la ilgili safâ ehlinin en âbid olanı, rızâ dergahının ayrılmaz bekçisi, Hz. Peygamberin sâdık takipçisi olarak övgüyle bahsetmiştir.¹⁴ Hargûşî (ö. 406/1015-16) zühd, tasavvuf ve ahlâka dair yazmış olduğu *Tehzîbü'l-Esrâr* adlı eserinde her peygamberin cenette bir yoldaşının ve refîkinin olduğunu, Hz. Peygamberin de refîkinin Osman b. Affan olduğunu rivâyet etmiştir.¹⁵

İlk dönem tasavvuf kaynaklarından sûfîlerin tercüme-i hallerini ve sözlerini konu edinen tabakât türü eserlere bakıldığında Hz. Osman'la ilgili bahis açılan ilk eserin Ebû Nuaym İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'sı* olduğu görülmektedir. Ebu Nuaym bu

11 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, çev. Abdullah Samed Afaracı (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2015), 288, 399; Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melih er-Ruâsî, *Ez-zühdü'l-veki'* (Medine: Mektebetü'd-Dar, 1984), 839; Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2013), 965.

12 Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 2/223-244; Demir, "Kitâbü'z-Zühd Literatüründe Hz. Osman", 509.

13 Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadis, 1960), 176.

14 Ebî Ali el-Cüllabî el-Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 134.

15 Hargûşî, *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*, thk. İrfan Gündüz (İstanbul: Dâru Neşri Câmîatü İbn Haldûn, 2022), 1/346.

eserinde Hz. Osman'ı hulefâ-i râşidînin üçüncüsü, ibadetlerine bağlı, iki nur sahibi, iki hicrete iştirak eden ve iki kibleye namaz kılan kişi olarak tanımlamaktadır. Buna ilave olarak onun gecelerini secde ve kıyamla geçiren, ahiretten sakınıp Allah'ın rahmetini uman, cömert ve hayâ sahibi bir kişi olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁶ *Sıfâtü's-Safve* müellifi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de eserinde Hz. Osman'la ilgili bilgiler vermiş ve onun hem fiziki özelliklerinden hem de fâziletlerinden bahsetmiştir.¹⁷ Hz. Osman'dan bahseden bir diğer eser ise Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *Tabakâtü'l-Kübrâ*'sıdır. Şa'rânî eserinde Hz. Osman'ın ucuz kıyafetler giydiğini, infakta sınır tanımayıp kendisinin evde sirke ve zeytinyağı yediğini, kabristana her uğradığında sakallarını ıslatacak kadar ağladığını söylemektedir.¹⁸ Münâvî (ö. 1031/1622) *Kevâkibü'd-Dürriyye*'sinde Hz. Osman'la ilgili bir başlık açmış ve orada çeşitli tasavvuf tanımları yaparak Hz. Osman'ın tercüme-i hâlinin bu tanımlara uyduğunu ifade etmiştir. Yine Münâvî, Hz. Osman'ın Allah'ın rızâsına malıyla vasıl olduğunu, kendisinin kıt kanaat geçinmeyi tercih ederek çevresine sınırsızca infakta bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Tabâkât literatüründe Hz. Osman'la ilgili ortaya konulan bilgilerin genellikle Ebû Nuaym'ın tekrarı mahiyetinde olduğu görülmektedir. Makalede tekrara düşmemek adına müelliflerin Hz. Osman'la ilgili birbirlerinden farklı olan açıklamalarına daha ziyade yer verilmiştir. Yine dört büyük halifenin *Çehâr-Yâr-i Güzîn* ve *Hülefâ-i Râşidîn* adı altında menâkıbını aktaran ve onları öven eserlerde de müstakil başlık ve bâblarla Hz. Osman'a dair malumatlara tesadüf edilmektedir.²⁰ Bu rivâyetlerin genelinde Hz. Osman'ın güzel ahlakı ön plana çıkarılmaktadır.

16 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/55.

17 Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abdurrahman Ali, *Sıfâtü's-Safve*, thk. Mahmud Fahverî (Beirut: Dâru'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1985), 1/294, 307.

18 Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 31.

19 Abdurraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, thk. Abdulhamîd Salih Himdân (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs), 1/64.

20 Şemseddin Sivâsî, *Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-ı Güzîn*, haz. Mehmet Arslan (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 333-443; Seyyid Eyyüb b. Sıddîk, *Menâkıb-ı Çihâr-Yâr-ı Güzîn* (İstanbul: Hakikat Yayınevi, 2014), 199-271; Mahmud Sâmî Ramazanoğlu, *Hülefâ-i Râşidîn* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2021), 325-462.

Hz. Osman, “İman edip salih amel işleyenler, sonra çekinip iman edenler, sonra sakınıp iyilik yapanlar.”²¹ ayetinin manasına nail olanlar arasında zikredilmiştir.²² Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelendirilmiş²³, ehl-i beytten olmamasına rağmen şefaatiyle Rabia ve Mudâr kabilesinden daha fazla sayıda insanı cehennemden çıkaracağı²⁴ ifade edilmiştir. Ceyşü'l-usra denen Tebük ordusunun askerî yönden her şeyini temin etmesi ve Rûme kuyusunu alması sonrasında Hz. Peygamberin “Bundan sonra işledikleri Osman'a zarar vermez.” hitabına mazhar olmuştur.²⁵ Mekke'ye elçi vazifesiyle gönderildiğinden dolayı Rıdvan biâtına katılamamış bunun üzerine Hz. Peygamber onun yerine elini elinin üzerine koymuş ve “Bu Osman adnadır.” diyerek biât etmiştir.²⁶ Bedir savaşında eşi hastalandığı için Hz. Peygamber onu Medine'de bırakmış ve o da savaşa katılamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Bedir ehline olan ecirden sana da vardır.” buyurmuştur.²⁷

Sûfîler, Hz. Osman'ı açık faziletlerin ve bütün manaların sahibi olarak görmüştür.²⁸ Yine o, can ve mal feda etmede, temkin, sebat ve istikâmet sahibi olmada,²⁹ hâdiseler karşısında teslimiyet göstermede, hayâ ve hilmde,³⁰ ibadette ihlas ve ihsan şuuruna ermede, sabırla korkuya, şükürle belâyâ galip gelmede eşine az rastlanır bir örnektir.³¹ Tasavvuf klasiklerinde onun şeriat ve hakikatte gerçek manasıyla hak ve meşrû halife olduğuna dair bilgilere yer verilmiş ve şehit edilinceye kadar istikametten ayrılmadığı rivâyet edilmiştir.³² Abdullah b. Ömer'in “Kureys'te üç kişi vardır ki, insanların en ak yüzlü, en ahlaklı ve en sağlam terbiyeli kişileridir.

21 *Kur'an Yolu Meâli*, haz. Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Mâide 5/93.

22 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/55-56.

23 Tirmizî, “Kitâbu'l-Menâkıb”, 59 (No: 3697); Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 148.

24 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 104.

25 Serrâc, *Luma'*, 176.

26 İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/68.

27 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkâdir Akççek (İstanbul: Dergâh Ofset, 1998), 3/249.

28 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 134.

29 Serrâc, *Luma'*, 178.

30 Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a*, haz. Dilaver Güler (İstanbul: İlkhaf Yayınevi, 2017), 113.

31 Serrâc, *Luma'*, 176; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 135; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/57.

32 Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Taarruf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 62; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 135; Abdulkâdir Geylânî, *Gunyetü't-Tâlibîn*, çev. Osman Güman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017), 216.

Sana bir şey söylediklerinde yalan söylemezler.”³³ diyerek ifade ettiği kişiler arasında Hz. Osman’da vardır. Haksız yere öldürülmesine rağmen kendisi için sabretmesi ve insanları Kur’an konusunda bir araya getirmesi Hz. Osman’ın diğer halifelerden ayıran en bariz özelliklerdendir.³⁴

Hz. Osman, hayâ, edep ve güzel ahlakıyla, dünyaya değer vermeyen yaşantısıyla, insanlarla beraber bulunan ama sanki onlardan ayrı duruşuyla, zenginliği rıza-i Bârî’ye ulaşmaya vasıta edinmesiyle, fakir-i sâdik olarak elde ettiği dünyalığı kendisi için değil ümmet için sarfetmesiyle, ağniyâ-i şâkirîn olarak gönül zenginliğini mal zenginliğinden üstün görmesiyle, başına gelen musibetlere karşı sabretmesiyle, elde ettiği hayırlara karşı şükretmesiyle, Hz. İbrahim gibi teslimiyetiyle, hilafeti sırasında kendi kanını kargaşa çıkmasın diye fedâ edip îsâr ruhunun zirvesine tırmanmasıyla sûfilere rol model olmuştur. Bununla birlikte onun yaşantısı tasavvufî ıstılahın oluşmasına katkı sağlamıştır. Yine onun “Ben hayrı dört şeyde buldum: Nafilerle ibadet, ahkâm-ı ilâhînin îfâsında sabır, Allah’ın takdirine rızâ ve nazar-ı ilâhîden hayâ.”³⁵ ifadesi tasavvufî ilminin temelinde yer alan makamları barındırmakta ve sûfî için manevi terakkinin nasıl elde edileceğini izah etmektedir.

1.Hz. Osman’ın Zühd ve Fakrı

Hz. Osman’ın zühdüne dair tasavvuf klasiklerinde müstakil başlık açan ilk sûfî müellif Serrâc’tır. Diğer tasavvuf klasiklerinde zühd ve fakr başlıkları altında Hz. Osman’la ilgili bir bilgiye tesadüf edilmemektedir. Hz. Osman’ın dünyaya karşı mesâfeli yaşantısı göz önünde bulundurulduğunda *Lüma*’ dışındaki klasik eserlerde herhangi bir malumâta yer verilmemesi dikkat çeken hususlar arasındadır. Hz. Osman’ın ismi mezkûr eserlerde bu konuda zikredilmese dahi onun zâhidâne yaşantısı yer alan bilgilerde kendini göstermektedir. Bu itibarla tasavvufu zühd olarak tanımlayan sûfiler,³⁶ kendilerinden önce yaşayan Hz. Peygamber ve sahabelerin hayatlarını bir prototip olarak görmüşlerdir. Yaşantısı bu tanıma en çok

33 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ*, 1/56.

34 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ* 1/58.

35 Serrâc, *Luma*, 178.

36 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 369.

uyan sahâbelerin başında ise hiç şüphesiz Hz. Osman gelmektedir. Zira o, zâhidâne bir yaşam sürmüş, dünyayı gönlünden çıkarmış, dünyadan yüz çevirmiş, insanların rağbet ettiği şeylerden uzaklaşmış ve onun yerine en güzele yani Hakk'a yönelmiştir.³⁷ Hz. Osman, Allah ve Hz. Peygamberle arasına giren mâsivâyâ dair her türlü perdeyi ortadan kaldırmıştır. Onun bu çabasına dair Hz. Peygamberle arasında geçen şu diyalog zühdüne bir örnek teşkil etmektedir. Bir gün Hz. Osman, Hz. Peygamberin yanına gelmiş ve O'na eşinden boşanmak istediğini söylemiştir. Hz. Peygamber de ona "Dikkat et! nikah benim sünnetimdir." diyerek cevap vermiştir. Hz. Osman bunun üzerine Hz. Peygambere "Kendisini kısırlaştırmak istediğini söylemiştir.", Hz. Peygamber de "Dikkat et! kendini kısırlaştırma oruca devam et." diyerek mukâbelede bulunmuştur. Hz. Osman, "O zaman ben insanlardan uzaklaşıp ibadete sarılmak istiyorum." diyerek tekrar istekte bulunmuş; Hz. Peygamber de "Dikkat et! Benim ümmetimin ruhbanlığı cihad etmek ve hacca gitmektir." buyurmuştur. Yine Hz. Osman, "Ben et yemeyi terk etmek istiyorum." demiş, Hz. Peygamber de "Yavaş ol! Muhakkak ben eti seviyorum, eğer onu bulursam yerim."³⁸ demiştir. Hz. Peygamberle Hz. Osman arasında geçen bu diyalog İslam tasavvufunun zühd anlayışını da gözler önüne sermektedir. Zira zühtte esas olan kişinin kendisine zarar vermeden, el kârda gönül yardıyla hareket etmesi, dünyaya karşı fakîr olması fakat kimseye muhtaç olmamasıdır. Yine bu rivâyette Hz. Osman'ın ilk etapta şekilsel bir zühdü benimsediği görülmektedir. Zira Hz. Osman insanlardan uzaklaşarak kendisini ibadete vermek istemiş fakat Hz. Peygamber tarafından uyarılmıştır. Bu yönüyle Hz. Osman'ın bu tavrının zühd döneminde dünyevî olanın değersizliğinin ortaya konulduğu ekollere kaynaklık teşkil ettiğini söylemek gerekmektedir. Nitekim bu dönemde Kûfe ekolünün öncülerinden olan Davûd Tâî'nin (ö. 165/781 [?]) insanlardan uzak bir hayat sürmeyi tercih etmesi, azla yetinmesi³⁹ gibi zühdî özellikleri Hz. Osman'ın zühdî istekleriyle paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın zâhidâne yaşantısının bu ekollerin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Hz. Osman'ın zühdüne dâir sahip olduğu özelliklerden bazıları bir sûfiye "refaha dalmak nedir?" sorusuna verdiği cevapta gizlidir. O zât şöyle

37 Hatice Çubukcu, *Sûfilerde Muhabbet Yolu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 129.

38 Gazzâli, *İhyâ*, 3/95-96.

39 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/336-367.



demistir: “Nebiler ve siddiklar için refah ve bolluğa dalmak doğru değildir. Siddikların ahvâlinde olan refah içinde olma işi ise eşyanın dışında ona dahil olup sadece eşya ile bulunmak, ama eşyadan ayrı olmaktır.”⁴⁰ Hz. Osman malı sadece bir araç olarak görmüş ve malla birlikteliği sadece Allah’ın rızasını kazanma noktasında olmuştur. Esasında Hz. Osman malı gönlüne değil, cebine koymuştur. Bu rivâyete binaen Hz. Osman’ın siddiklar zümresinden olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.⁴¹ Dolayısıyla Hz. Osman’ın insanlarla beraber olan ama insanlardan ayrı bulunan bu tavrı Nakşibendiliğin on bir esasından biri olan “Halvet der-encümen” halk içinde Hak’la beraber olmak anlayışının nüvesini teşkil etmektedir.

Hz. Osman’ın zengin olmasına rağmen Cuma hutbesi irâd ederken üzerinde ucuz kumaştan yapılmış bir kıyafet bulunduğu, halife olmasına rağmen mescitte korumasız bir şekilde çarşafa sarınmış vaziyette uyuduğu⁴² ve yüzünde çakıl taşlarının izinin çıktığı, insanlara idare tarafından çıkarılan yemeklerden ikram ettiği fakat kendisinin evde sirke ve zeytinyağı yediği⁴³ rivâyet edilmiştir. Hz. Osman zengin iken fakir, aziz iken zelil, meşhur iken meçhûl gibi yaşamıştır.⁴⁴ O, fakrı bir izzet vesikası olarak görmüş⁴⁵, halife olmasına rağmen mescitlerde uyumuş, karnını tam manasıyla doyumamıştır. Hz. Osman, zenginliğin kendisiyle Hak arasına girmesine izin vermemiş⁴⁶, mal varlığıyla Allah’ın rızasına kavuşmuş, kendisini düşünmemiş, giyiminde ve yemesinde sade ve basit bir yaşam sürmüş, en ulvî maksada ulaşmak için yollar aramış, malını ve canını Hak ve halk için kurban etmiştir. Aynı zamanda zenginliğin, zühde ve fakra mâni olmadığını yaşantısıyla göstermiş, asıl olan zenginliğin gönle girmemesi olduğuna vurgu yapmış ve bu minval üzere hayatını idame ettirmiştir. Esasında “fakîr-i sâdik” tabiri tam anlamıyla karşılığını Hz. Osman’da bulmaktadır. Çünkü Hz. Osman’ın eşyaya sahip olması kendisi için değil başkaları içindir. Halifenin hem yaşantısı hem de “İslâm’da açılan bir gediği kendisiyle kapamaya yarayacağını bilmesem bu malı

40 Serrâc, *Luma’*, 176.

41 Serrâc, *Luma’*, 176.

42 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-Zühhd*, 105; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ*, 1/60.

43 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-Zühhd*, 106; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ*, 1/60.

44 Kuşeyrî, *Risâle*, 368.

45 Samet Kelleci, *Afîfüddin Tilimsânî ve Şerhu Menâzili’s-Sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 217.

46 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/399.

biriktirmezdim.”⁴⁷ ifadesi eşyaya niçin sahip olduğunu gözler önüne sermekte ve eldeki mala köle olmamak görüşünü benimseyen sûfler için örneklik teşkil etmektedir. Bu minvalde Ebû Ruveym Bağdâdî'nin kendisine sorulan (ö. 303/915-16) “Fakr nedir?” sorusuna verdiği cevabın Hz. Osman'ın yaşantısından ilham alındığı söylenebilir. Ruveym'e göre fakr: “Var olanın yok sayılması, kişinin eşyaya kendisi için değil başkası için sahip olmasıdır.”⁴⁸ Dolayısıyla Hz. Osman'ın fakrı önceleyen yaşantısının teşekkül döneminde Bağdat tasavvufunun önde gelen sûflerinin fakr anlayışlarına tesir ettiği zikredilebilir.

2.Hz. Osman'ın Edep ve Hayâsı

Hiç şüphesiz edep ve hayâ ifadesi duyulduğunda akla Hz. Osman gelmektedir. O, sahâbeler arasında edep ve hayâ⁴⁹ timsali bir sahâbe olarak anılmıştır. Bu itibarla Hücvirî eserinde Hz. Osman'ın hayâ sahibi oluşuna değinmiştir.⁵⁰ Kuşeyrî ise edep başlığı altında Hz. Osman'la ilgili şu olayı aktarmıştır. Bir gün Hz. Peygamber yatağının üzerinde yatarken Hz. Ebû Bekir ziyarete gelmiş, Hz. Peygamber halini bozmadan izin vermiştir. Bir müddet sonra Hz. Ömer girmek için izin istemiş, Hz. Peygamberin yanına girmiştir. Bir müddet sonra Hz. Osman izin istemiş, bu sefer Hz. Peygamber yatağından doğrulup oturmuş, üstünü başını düzeltmiş, bacağını örtmüş ve ona da girmesi için müsaade etmiştir. Bu durum O'na sorulduğunda “Meleklerin bile hayâ ettiği kimseden ben nasıl hayâ etmem.”⁵¹ ifadesiyle mukâbelede bulunmuştur. Başka bir rivâyette ise “Osman çok utangaç birisidir. Ben istifimi hiç bozmadan eski halimde iken içeri aldığım taktirde isteğini söylemeden gideceğinden korktum.”⁵² cevabını vermiştir. Her iki rivâyette de Hz. Osman'la ilgili ortak vurgu onun hayâda

47 Serrâc, *Luma'*, 176.

48 Serrâc, *Luma'*, 75.

49 Serrâc, *Luma'*, 167; Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve ehlül-Fütüuve*, nşr. Ebû'l-Âlâ Afîfî (Kâhire: Dâru Hayâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1945), 92; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/56; Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017), 127-128; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 1/456.

50 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 134.

51 Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013), 148; Kuşeyrî, *Risâle*, 375; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017), 608.

52 Müslim, “Kitâbu Fedâilî's-Sahâbe”, 2402.

ve Hz. Peygamberin yanında eşsiz bir konuma sahip olduğudur.⁵³ Yine bu iki rivâyet tasavvufta edep ve hayânın bir bütünün ayrılmaz parçaları olduğunu izah eder niteliktedir. Bu meyanda İbn Arabî'nin yukarıdaki olayı adeta şerh edecek mahiyetteki mânevî tecrübesini aktarmak yerinde olacaktır. Zira o, Hz. Peygamberi misâl aleminde görmüş ve bütün Peygamberlerin önünde dizildiğini, ümmetinin de etrafında toplandığını, hizmet meleklerinin Hz. Peygamberin makâmının etrafında döndüğünü, amellerden doğan meleklerin ise önünde saf tuttuğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamberin sağ yanında Hz. Ebû Bekîr'in, sol yanında Hz. Ömer'in olduğunu, olayları aktaran olarak Hz. Ali'nin bulunduğunu zikretmiş ve son olarak da iki nur sahibi Hz. Osman'ın hayâ örtüsüne bürünerek kendi işiyle ilgilendiğini vurgulamıştır.⁵⁴

Hz. Osman'ın, "Her şeyden müstağni olmaya çalıştım, dünyalık bir şeyin peşine düşmedim, temenniden de kaçındım, Resülullâh'a biât ettiğim günden beri sağ elimi tenâsül uzvuma hiç sürmedim."⁵⁵ ifadesi de onun hayâ şehrinin kapısı olduğunun en bâriz örneklerindedir. Kanaatimizce Hz. Osman'la ilgili bu iki rivâyette iki önemli hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi, onun ilk Müslüman olduğu zamandır ki; sağ eli Hz. Peygamberin eline değerek biât ettiği için hayâsından dolayı sağ eliyle bir daha tenâsül uzvuna dokunmamıştır. İkincisi ise Rıdvan biâtında Hz. Peygamber onun yerine sağ eliyle biât ederek "Bu Osman'ın yerindedir" ifadesi gereği sevgiyle karışık bir tâzimden⁵⁶ ortaya çıkan edep ve hayâdan dolayı sağ elini kullanmamıştır.

Hz. Osman'ın evde tek başına, karanlıkta⁵⁷ banyo yaparken dâhî edep ve hayâsından dolayı avret yerleri açıkta kalır endişesiyle elbiselerini çıkarmadığı rivâyet edilmektedir.⁵⁸ Yine o, Müslüman olduktan sonra en

53 Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Hz. Osman Algısı", 489.

54 İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 1/17.

55 Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkullâh*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 365; Serrâc, *Luma'*, 176; Hargûşî, *Tehzîbü'l-Esrâr*, 1/346; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/729; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/56; Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2016), 248.

56 Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları), 101.

57 Şâh Veliyyullâh Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 2/856; Şâ'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 31.

58 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühhd*, 104.

fazla edep ve hayâ duygusunun geliştiğini, Müslüman olmadan önce de hiçbir sûrette zinaya yaklaşmadığını⁵⁹ ifade etmektedir.

Hz. Osman'ın, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e karşı da edep ve hayâ kokan davranışlarda bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bunun en güzel misâli Hz. Osman'ın halife seçildikten sonra hutbe vermek için minbere çıkma hadisesinde gizlidir. "Hz. Osman halife olunca hemen minbere çıkıp insanlara öğüt vermek istemiştir. Hz. Peygamberin minberi üç basamaktan oluştuğu için Hz. Ebû Bekir halifelîği döneminde minbere çıkınca ikinci basamağa oturmuş, Hz. Ömer ise halife olunca üçüncü basamağı kullanmıştır. Hz. Osman halife olduğunda kendinden önceki halifelerin oturduğu basamaklara değil Hz. Peygamberin hutbe irad ettiği birinci basamağa oturmuştur. Bunun akabinde birisi hemen, "O iki halife Peygamberin yerine oturmadı, sen mertebeye onlardan daha düşük olduğun halde nasıl onlardan yukarı oturursun" diye sormuş, Hz. Osman'da bu soruya mukâbil: "Eğer üçüncü basamağa otursam Hz. Ömer gibi olduğum düşünülür, fakat ben onun gibi değilim. İkinci basamağa otursam Hz. Ebû Bekir gibi olduğum düşünülür, lakin ben onun gibi hiç değilim. Birinci basamak ise Muhammed Mustafâ'nın makâmıdır. Benim için O padişahla benzerlik söz konusu bile değildir."⁶⁰ ifadelerini kullanmıştır. Nitekim Hz. Osman kendinden önceki halifelerden kendini daha düşük görmüş, hürmet etmiş, hayâ etmiş ve edeben onların hutbe verdikleri basamaklara oturmamıştır. Hz. Peygamberin oturduğu basamağa gelince zaten hiç kimse O'nun gibi olamaz, bu düşünce de bulunamaz diyerek birinci basamağa oturmuştur.

Tasavvufu edep olarak tanımlayan sûfîler bulunmaktadır. Onlardan birisi de Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/874)'tır. Onun tasavvuf tanımı tam manasıyla Hz. Osman'ı tarif etmektedir. Haddâd'a göre tasavvuf tümü ile edepten ibarettir. Her zamanın kendine ait bir edebi vardır. Zamanlarla ilgili edeplere riâyet edenler Hak erlerinin ulaştığı mertebeye ulaşırlar.⁶¹ Hz. Osman her an Hak ile baş başa olduğu bilincini muhâfaza etmiş, edep ve hayâyı kendine şîâr edinmiş, Hz. Peygamber tarafından hayâ timsâli olarak anılmış ve bu mümtâz özellikleriyle edep ve hayâ dolu bir denizde⁶²

59 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/56.

60 Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2017), 477.

61 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 104.

62 Feridüddin Attâr, *Musibetnâme*, çev. Câbir Ufûr (Kâhire: Meclisü'l-Âlâ li's-Sekâfe, 2005), 1/348.



Hakk'a giden yolda sûfîlerin şaşmaz pusulası olmuştur.⁶³ Bununla birlikte Hz. Osman'ın yaşantısı edebî her iki yönünü gözler önüne sermektedir. Bunlardan ilki Hakk'a bakan yöndür. İkincisi ise halka bakmaktadır. Yukarıda zikredilen rivâyetler edebî her iki yönüne örneklik teşkil etmektedir. Aynı zamanda Hz. Osman'ın edep ve hayâ yüklü yaşantısı, her an Hakk'ın huzurunda bulunduğunun farkında olma bilincini muhâfaza etmeyi ifade eden; Nakşibendiliğin esaslarından biri olarak telakki edilen "Yâd-dâşt" anlayışının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

3.Hz. Osman'ın Vera' ve Takvâsı

Her sûfî kendi mânevî haline göre vera' ve takvâyı tanımlamıştır. Tasavvuf klasiklerinde de vera' ve takvâyâ dair sûfîlerin farklı tanımları karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımların ortak noktası şüpheli her türlü şeyden kaçınmaktır. Mezûr eserlerde her iki başlık altında Hz. Osman'la ilgili bilgiye rastlanılmamaktadır. Esasında ashâb-ı kirâm içerisinde Allah'tan en fazla korkan sahâbelerin başında Hz. Osman gelmektedir.⁶⁴ O, günahattan sakınmış, şüpheli şeylerden kaçınmak için elinden geleni yapmıştır. Halifelîği sırasında çirkin bir şeylerle meşgul olan grubun yanına çağrılmış, oraya gitmiş, fakat grubun dağıldığını ve ortalıkta hoş olmayan şeyleri görmüş, bunun akabinde geç kaldığı ve o gruba karşılaşmadığı için Allah'a hamd etmiştir.⁶⁵ Hz. Osman şüpheli şeylere yanaşmadığı gibi görmeye bile tahammül edememiş ve bunu bir şükür vesilesi olarak telakki etmiştir. Yine bir gün Hz. Ömer'le birlikte bir yemeğe davet edilmiş ve iştirak etmiştir. Yemekten çıktıklarında "Bir yemek gördük ki keşke görmeseydik." ifadesini kullanmış, bunu üzerine Hz. Ömer "Niçin?" diyerek bir soru yöneltmiştir. Hz. Osman da "Korkarım ki bu yemek kibirlenmek maksadıyla tertip edilmiş." cevabını vermiştir.⁶⁶ Hz. Osman'ın yaşantısında merkeze aldığı vera' daha sonra sûfîlerin mücâhede metotlarından biri olmuştur.

63 Niyâzî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 484.

64 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 106.

65 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 107; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/60.

66 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 104.

Hız. Osman'a göre Kur'an'ı tam manasıyla anlamının yolu şüpheden arınmış temiz bir kalpten geçmektedir. Nitekim Hz. Osman'a ait olan şu söz bu durumu anlatmaya kâfi gelmektedir. "Eğer kalplerimiz temiz olsaydı Allah'ı zikretmekten dolayı usanmazdı."⁶⁷ Burada Hakk'ı çokça zikretmekten maksat hem tespih etmeyi hem de Kur'an okumayı ifade ettiği söylenebilir. Ancak Hz. Osman'ın Allah'ın kelâmı Kur'an'ı çokça okuduğu göz ardı edilmemelidir.⁶⁸

Kalbi temizleyen bir başka âmil ise göz yaşlarıdır. Hz. Osman gözü yaşlı bir sahabedir. Onun kabirlerden geçerken sakalını ıslatacak kadar ağladığı rivâyet edilmektedir.⁶⁹ Zira gözler kalbe açılan dehlizlerdir. Bununla birlikte ibâdetlere zâhirî olarak da hazırlanmanın önemini vurgular mahiyette Hz. Osman Hz. Peygamberden birkaç kere işittiği şu hadîs-i şerifi yardımcıları Himrân'a⁷⁰ aktarmıştır. "Eğer kul güzel bir şekilde abdest alırsın ve âzâlarını birer, ikişer ya da üçer kere yıkarsın ve bu şekilde namaza durursan iki namaz arasındaki günahları affedilir."⁷¹ Hz. Peygamberden duyduklarını önce kendi hayatında tatbik eden Hz. Osman, bu hadîs-i de tatbik etmeyi ihmal etmemiştir. Nitekim onun geceleri kalktığı, yardımcıları kaldırmaya kıyamadığı, güzelce abdest alıp ve ibadete koyulduğu rivâyetler arasındadır.⁷²

Hız. Osman'ın ibadet hayatının çok yoğun olduğu görülmektedir. "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretendir."⁷³ hadîsinin râvîsi Hz. Osman'dır. Esasında o ömrü boyunca bu hâdîsin muktezasınca hareket etmiş, sinisini Kur'an'la doldurmuş⁷⁴ ve şehit edilirken dâhi Kur'an'ı elinden bırakmamıştır. Her gün Allah'la olan ahidini Kur'an'la tazelemiş ve "Yaşadığım her gün ve her geceyi Kur'an okumadan geçirmekten⁷⁵ utanırım."⁷⁶ demiştir. Hz. Osman her hafta hatim etmeyi kendine adet

67 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, 364; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 1203.

68 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 106; Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, 1/236.

69 Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/61; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/990.

70 Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-Zühd*, 288.

71 Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, çev. Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017), 475-476.

72 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 105.

73 Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, 839.

74 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 272.

75 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 106.

76 Muhâsibî, *Riâye*, 370.

haline getirmiştir.⁷⁷ Hz. Osman, Kur'an'la o kadar hem dem olmuştur ki evi muhâsara altındayken dâhi mushafı elinden bırakmamış, şehit edildiği zaman kanı “Onlara karşı Allah sana yeter. O, iştendir, bilendir.”⁷⁸ ayetinin üzerine akmıştır.⁷⁹

Hz. Osman muttakî bir kul olarak namazlarını da dikkatle kılmaktadır. Geceleri güzelce abdest aldıktan sonra teheccüd⁸⁰ namazını makâm-ı İbrâhîm'in arkasında bir rekâtta yedi uzun sûreyi okuyarak kıldığı rivâyet edilmektedir.⁸¹ Yine onun vitir namazında Kur'an'ın tamamını hatmettiği de rivâyetler arasındadır.⁸² O şehit edildikten sonra hanımının şu serzenişi de Hz. Osman'ın nasıl namaz kıldığını gözler önüne sermektedir. Nitekim Hz. Osman'ın eşi “Siz onu öldürdünüz, halbuki o, bir rekâtta Kur'an' hatmederek geceleri ihyâ ederdi.”⁸³ demiştir. Bununla birlikte Hz. Osman'ın gecenin ilk bölümünde kısa bir vakit uyuduktan sonra kalkıp ibadete devam ettiği,⁸⁴ bütün namazlarını cemaatle kıldığı,⁸⁵ gündüzlerini ise oruçlu geçirdiği⁸⁶ bildirilmektedir. Bir rekâtta Kur'an'ı hatmetmek zor, meşakkatli ve uzun bir hadisedir. Bundan dolayı bu tür rivâyetleri kesretten kinâye olarak anlamak gerekmektedir. Aynı zamanda Hz. Osman'ın Kur'an'a ne kadar düşkün olduğunu gözler önüne sermesi açısından bu rivâyetler önem arz etmektedir.

Hz. Osman'ın vera' ve takvâ üzere olan yaşantısının en güzel tanımı hiç şüphesiz Amr b. Osman Mekki'nin (ö. 297/910) tasavvuf tanımında kendini göstermektedir. Nitekim Mekkî tasavvufu “Kulun her vakitte, o vakit içinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır.”⁸⁷ ifadeleriyle tanımlamaktadır. Dolayısıyla tasavvufî literatürde kullanılan “ibnü'l-vakt” tabiri, Hz. Osman'ın yaşantısında kendini göstermektedir.

Hz. Osman günlük yaşantısında ilk olarak şüpheli şeylerden kaçınmış, Kur'an'ı tam manasıyla anlamak için kalbin safvete erişmesi gerektiğini

77 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/790.

78 el-Bakara 2/137.

79 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 105.

80 Hargûşi, *Tehzîbü'l-Esrâr*, 1/346.

81 Serrâc, *Lumâ'*, 177.

82 Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, 1/168.

83 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 105.

84 Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/56.

85 Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, 586.

86 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 104; Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/56.

87 Kuşeyri, *Risâle*, 368.

vurgulamıştır. Kalbin safvet bulmasından sonra ibadetlere zâhiri olarak da hazırlanmak gerektiğinin altını çizmiş, bu minvalde güzelce abdest almanın günahların bağışlanmasına vesile olacağını ifade etmiştir. Her gün Kur'an okumayı Allah'la görüşmek şeklinde telakki etmiş ve son nefesine kadar bu hususu göz ardı etmemiştir. Namazlarını huşû içerisinde uzun sûrelerle kılmıştır. Cemaatle namazı hiç terk etmemiş ve Hz. Peygamberden hem güzelce abdest alınması⁸⁸ noktasında hem de namazlarının cemaatle kılınması⁸⁹ hususunda rivâyet edilen hadisleri rivâyet etmiştir. Netice itibariyle Hz. Osman'ın günlük yaşantısı ve ibadetler noktasındaki bu hassasiyeti zühd hayatının merkezi Medine ekolünün öncüsü Said b. Müseyyeb'e⁹⁰ (ö. 94/713) ve onun çizgisinden gelen sûfîlere rol model olmuştur. Yine Hz. Osman bir sûfînin günlük yaşantısının nasıl olması gerektiği noktasında ilk dönemden itibaren kaleme alınan ve sûfînin günlük ibadet, evrâd ve âdâbını konu edinen *Kûtü'l-Kulûb*, *İhyâ ve Avârifü'l-Maârif* gibi klasiklerin temelini oluşturmuştur.

4.Hz. Osman'ın Sehâvet ve İsrâ

Tasavvuf, kişinin isrâ ve sehâveti vasıf haline getirmesidir.⁹¹ Bu tasavvuf tanımına istinaden Hz. Osman'ın cömert bir sahabe olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁹² Esasında Hz. Osman, en ulvî maksada ulaşmak için yollar aramıştır. Kendisine ihsân edilen servet ile Allah'ın rızasına kavuşmuş, infak noktasında da parmakla gösterilen sahabeler arasına girmiştir. Kendisini hiçbir surette düşünmemiş, sade bir yaşam sürmeyi tercih etmiştir.⁹³

Hz. Osman insanlara ikramda ve yardımda sınır tanımamış bir sahabedir. Kimin neye ihtiyacı varsa gönül rahatlığıyla infak etmiş, ihtiyacı olmayanlara da ikramda bulunmuştur. O, bir seferinde Ebû Zerr'e içinde bin dirhem olan bir kese göndermiş ve gönül zenginliğini bu hareketiyle

88 Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd*, 288; Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, 475-476.

89 Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, 586.

90 Said b. Müseyyeb'in yirmi yıl boyunca yatsı namazının abdestiyle sabah namazını kaldığı, kırk yıl boyunca imamdan ve cemaatten daha önce mescide geldiği ve iftitah tekbirini kaçırmadığı rivâyet edilmektedir. bk. Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 2/161-175.

91 Kuşeyrî, *Risâle*, 368.

92 Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/55.

93 Ebû Nuaym Isfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/58.

göstermiştir.⁹⁴ Çünkü o, malını İslâm'ın ve Müslümanların emrine âmâde kılmıştır. Bu duruma en güzel örnek Hz. Osman'ın Medîne'de bulunan tek tatlı su kuyusu olan Rûme kuyusunun yarısını sırf Müslümanlar susuzluk çekmesinler diye bir Yahudi'den satın alıp vakfetmesidir. Bir başka misal ise Hz. Osman'ın kıtlık zamanı İslâm ordusunu kendi malından teçhiz etmesidir. Yine o Mescid-i Nebî'nin Müslümanlara dar gelmesinden dolayı mescidin yanındaki arsayı satın alıp mescidin genişletilmesi için vermiştir.⁹⁵ Bunun yanında Hz. Osman misâfirlerine ikramda bulunmuş ve gönüllerini hoş etmiştir. Hz. Peygamberle arasında geçen şu hâdise bu duruma en güzel örnektir. Hz. Osman bir gün Hz. Peygambere helva ikram etti. Efendimiz bu ikram edilen şeyin ne olduğunu sordu. Hz. Osman'da tarifini şu şekilde vermiştir. "Biz yağ ile balı çanağa koyup ateşin üzerinde ısıtıyoruz. Sonra kaynatıyoruz. Kaynadıktan sonra buğdayın öğütülmüş özünü o bal ve yağın içinde kavuruyoruz. Daha sonra katılaşıncaya kadar karıştırıyoruz ve bu şekli alıyor." Hz. Peygamber Hz. Osman'a bu tatlıyı beğendiğini söylemiştir.⁹⁶ Hz. Osman'ın bu ikramı ve Efendimizin helvayı beğenmesi İslâm dünyasında ve sûfî tekkelerinde davet ve zikir meclislerinden sonra tatlı bir şey ikram edilmesine vesile olmuştur.⁹⁷

Talhâ b. Ubeydullah, Hz. Osman'dan elli bin dirhem borç almıştı. Hz. Talhâ bu parayı biriktirince Hz. Osman'a paran hazır, istediğin zaman alabilirsin dedi. Hz. Osman da o senin malın, aile saadetine katkı sağlasın cevabını verdi ve borcu Hz. Talhâ'ya hibe etti.⁹⁸ Bu misalden Hz. Osman'ın gönlünün ummanlar kadar geniş, sehâvetinin ise kardeşlik bağlarını koparmayacak kadar kavî olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Osman hayatının merkezine "Onlar ihtiyaçları bile olsa başkalarını kendilerine tercih ederler."⁹⁹ ayetini koymuştur. O, zengin olmasına rağmen ihtiyaç sahiplerini kendisine tercih etmiş, halka imarettten yemek vermiş, kendisi ise evde sirke ve zeytinyağına talim etmiştir.¹⁰⁰

94 Serrâc, *Luma'*, 176.

95 Gazzâli, *İhyâ*, 4/972-973.

96 Gazzâli, *İhyâ*, 2/912.

97 Göztepe, "İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn'de Geçen Hz. Osman ile İlgili Bilgilerin Tasavvufî Düşünceye Katkısının İrdelenmesi", 523.

98 Gazzâli, *İhyâ*, 3/591.

99 el-Haşr 59/9.

100 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 106; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/60; Şâ'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 31.

Hayatının son demlerinde isyancılar kapısının önünde toplandıklarında muhâfızları kılıçlarını kuşanmışlar, bunu gören Hz. Osman onlara “Kim kılıcını kuşanmazsa onu azâd ettim.” demiştir.¹⁰¹ Fitne çıkmasını istememiş, Müslümanları kendisine tercih etmiştir. Yaralanıp can çekişirken de ağzından çıkan son söz: “Ey Allah'ım! Muhammed'in ümmetini bir araya getir.”¹⁰² olmuş ve îsârın zirvesini yaşamıştır. Hz. Osman, hayatının merkezine koyduğu îsâr anlayışı daha sonra Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'nin (ö. 295/908) temele aldığı îsâr ekolü olarak nitelenen Nûriyye yolunun ana omurgasını oluşturmuştur. Nitekim Hz. Osman'ın Müslümanlar için canını fedâ etmesiyle Nûrî'nin arkadaşları için canını ortaya koyması hadisesi benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte her sûfî bir peygamberin kademi altında terbiye edildiğine inanmaktadır. Hz. Osman'ın îsâr ve sehâvetin zirvesi olarak kabul edilebilecek bu yaşantısı onun meşrep itibariyle Hz. İbrahim'in kademi altında terbiye edildiğini göstermektedir. Zira Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufun sekiz temel üzerine bina edildiğini ifade etmiş ve bu sekiz temel prensipten biri olarak da Hz. İbrahim'in sehâvetini saymıştır. Dolayısıyla Hz. Osman meşrep itibariyle Hz. İbrahim'e benzemektedir. Bu minvalde sûfîlerden önce sahabelerin de önce Hz. Peygamberin yanından sonra başka peygamberlerin kademi altında terbiye olduğu ifade edilebilir.

5.Hz. Osman'ın Rızâ ve Teslimiyeti

Ebû Ruveym Bağdâdî tasavvufu “Allah'ın murat ettiği şey üzerine, esirgemenen kendini salıvermen ve O'nun irâdesine mutlak olarak teslim olmandır.”¹⁰³ şeklinde tanımlamıştır. Hücvirî'nin eserinde Hz. Osman'la ilgili naklettiği bir rivâyet bu tasavvuf tanımının ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Bu rivâyette Hücvirî, Hz. Osman'ın teslimiyetini, Hz. İbrâhim'in Nemrud tarafından ateşe atılması ânındaki teslimiyetine benzetmiştir. Zira Hz. İbrâhim, ateşe atılacağı zaman yanına Cebrâil'in yardım etmek için gelmesi durumunda dahi yardım istememiş, başına gelecek olana teslimiyet göstermiş ve hâlini en iyi bilen Allah olduğunu dile getirmiştir. İşte Hz. Osman'da kendisine isyân edilen bu ateş çemberinde

101 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 134.

102 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/472.

103 Kuşeyrî, *Risâle*, 368.

yanındakilerden yardım istememiş, Allah'tan gelecek olana teslimiyet göstermiştir. Bu davranışıyla hem Hz. İbrâhim'e benzetilmiş hem de sûfiler taifesi tarafından teslimiyet hususunda örnek alınmıştır.¹⁰⁴ Yine Hz. Osman, rızâ dergâhının ayrılmaz bekçisi¹⁰⁵ olarak nitelenmiş, itirazdan vazgeçmiş, her şeyi hoş karşılamış, Hakk'a boyun eğmiştir.¹⁰⁶ Bu minvalde onun rızâ anlayışına en güzel örnek şehit edilmeden önce, evini muhâsara altına alanlara karşı savaşmak için izin istemesi üzerine Hz. Hasan'a verdiği cevapta gizlidir. O, Hz. Hasan'a evinde oturmasını, Allah'tan başına geleceğe râzı olacağını ifade etmiş, serden geçmiş, şehit olmuştur.¹⁰⁷ Hz. Osman, Allah'tan başına gelen her şeye lütfun da hoş, kahrın da hoş nazarıyla bakmış, râzı olmuş, hayra ulaşmış¹⁰⁸ ve canını Allah'tan gelene râzı kıldığında cennette Hz. Peygamberle iftar etme şerefine nâil olmuştur.¹⁰⁹

6.Hz. Osman'ın Firâseti

Tasavvufî istilahta firâset; kalpte yerleşmiş ilâhî nûrun ışığı, kalbe yerleşen mârifet, Hakk'ın nûru ile bakmak anlamlarına gelmektedir.¹¹⁰ İbn Arabî firâseti ilâhî ve doğâl firâset olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Arabî'ye göre ilâhî firâset, müminin kalbindeki bâsiret nûrudur. Bu nûr vasıtasıyla mümin, kendisine keşf olduğunda, firâsete konu olan şeyden meydana gelen hali veya kendisine ulaştıracak şeyleri bilir. Doğâl firâset ise kârineler çerçevesinde bir tür çıkarımdır. İbn Arabî bu bilgileri verdikten sonra ilâhî firâseti Hz. Osman'ın başrolde olduğu bir olayla misallendirmiştir.¹¹¹ Kuşeyrî de aynı rivâyeti daha önce *Risâle*'sinde firâset başlığı altında aktarmıştır.¹¹² Hz. Osman ilim ve irfân sahibi bir sahâbe olması hasebiyle olaylara firâset ve mârifet nuruyla bakmış, fikir gücünün niteliklerini kullanmıştır.¹¹³ Tasavvuf klasiklerinde yer alan rivayet şu şekildedir: Hz. Enes bir gün Hz. Osman'ın yanına gittiğini, yolda giderken

104 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 135.

105 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 134.

106 Kuşeyrî, *Risâle*, 371.

107 Serrâc, *Luma'*, 178; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 134-135.

108 Serrâc, *Luma'*, 179.

109 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 105; Gazzâlî, *İhyâ*, 4/971.

110 Kuşeyrî, *Risâle*, 321.

111 İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 7/370-371.

112 Kuşeyrî, *Risâle*, 327.

113 İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 5/50.

de gördüğü bir kadının güzelliğini düşündüğünü dile getirmiştir. Daha sonra Hz. Osman'ın yanına girdiğini ve Hz. Osman'ın “İçinizden biriniz gözlerinden zinâ âlâmetleri zuhûr ede ede, beni ziyârete gelmiş.” dediğini ifade etmiştir. Kendisine, Hz. Peygamberden sonra vahiy mi geliyor diye sorduğunda ise ona: “Buna tabsire, burhan ve sâdık firâset derler.” diyerek yanıt vermiştir.¹¹⁴ Bununla birlikte Hz. Osman'a zi'n-nûreyn denme nedenini Mevlânâ sadece Hz. Peygamberin iki kızıyla evlenmesine bağlamamaktadır. Mevlânâ'ya göre Hz. Osman'a zi'n-nûreyn denmesinin nedeni risâletin hem maddi hem de mânevî gözü olmasından dolayıdır. Zira Hz. Osman, o apaçık görüşe göz olunca nurla dolmuş ve iki nur sahibi olmuştur.¹¹⁵

Hz. Peygamber “Mü'minin firâsetinden sakınınız. Çünkü o Allah'ın nuruyla bakmaktadır.”¹¹⁶ buyurmaktadır. Allah'ın kalplerini nurlandırdığı ve gönüllerini genişlettiği¹¹⁷ sahabenin firâseti en doğru firâsettir. Hz. Osman'ın firâsetine dâir bir başka misal de Hz. Ömer'le beraber gittiği bir yemek davetidir. Hz. Osman o davetten çıktıktan sonra Hz. Ömer'e “Keşke bu yemeği görmeseydik.” demiştir. Hz. Ömer bu durumun nedenini sormuş, Hz. Osman'da “Korkarım ki bu yemek kibirlenmek maksadıyla verilmiştir.” cevabını vererek davet sâhibinin niyetini firâsetiyle açık etmiştir.

7.Hz. Osman'ın Melâmeti

Tasavvufî ıstılahta melâmet; iyiliği açıklamamak, kötülüğü gizlememek,¹¹⁸ ameli ve hali halktan saklamak,¹¹⁹ endişeli ve ümitli olmaktır.¹²⁰ Kınayanın kınamasından korkmamak esası üzerine kurulu¹²¹ olan melâmet anlayışı Kur'an'daki “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever,

114 Kuşeyrî, *Risâle*, 327; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/53; İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 7/370; Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikin*, 891.

115 Mevlânâ, *Mesnevî*, 205.

116 Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 16 (No: 3122).

117 Serrâc, *Luma'*, 298.

118 Hargûşî, *Tehzîbü'l-Esrâr*, 1/115.

119 Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 110.

120 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 126.

121 Abdurrezzak Tek, *Melâmet Risâleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 13.

onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir"¹²² ve "Kendini kınayan nefse yemin ederim!"¹²³ ayetlerine dayandırılmaktadır.

Hücvirî, melâmetin üç şeklinden bahsetmektedir. İlki istikâmet, diğeri kasd, üçüncüsü ise terk etmek suretiyle ortaya konulan melâmet anlayışıdır. İstikâmet üzere olan bir kişinin melâmet anlayışı; amellerini iyi bir şekilde yerine getirdikten sonra halk tarafından kınanması ve kınayanların kınamasına aldırış etmeden yoluna devam etmesidir. Kasd şeklindeki melâmet ise insanlar arasında şöhret sahibi olanın melâmetidir. Bu şekildeki bir melâmet neşvesine sahip kişi insanların ona bu durumdan dolayı meyletmesine aldırış etmeden Hakk ile meşgul olmaya devam eder. Terk melâmetinde kişiyi delalet ve küfür emri altına alır. Bu kişi melâmet ehli olduğunu sanır halbuki şeriattan uzak bir melâmet anlayışı düşünülemez.¹²⁴ Üzerinde durmak istediğimiz ve konumuzla alakalı olan melâmet anlayışı kasd şeklindeki melâmettir. Nitekim Hz. Osman melâmette kasd yolunu tutmuş, makam ve mevki bâtinen terk etmiş, halkla meşgul olmaktan kendisini alıkoymuştur. Zira Hz. Osman halife bulunduğu sıralarda bir gün hurma bahçesinden dönerken sırtına odun yüklemiştir. Halbuki Hz. Osman'ın o dönemlerde elinin altına birçok kişi bulunmaktadır. Ona bu ne hal diye sorulunca o da "Kendimi denemek istedim, nefsimin bu durum karşısındaki acizliğini sınamayı arzu ettim. Böylece halk nezdindeki itibarım ve mevkim, nefsimin herhangi bir iş yapmasına engel olmasın"¹²⁵ cevabını vermiştir. Bu olay aynı zamanda Hz. Osman'ın nefesine pay çıkarmadığının, nefsinin riyâzatla eğittiğinin, hiçliği elden bırakmadığının en büyük delilidir.¹²⁶ Hz. Osman'ın halifeyken insanların söylediklerine aldırış etmeden kölesini arkasına bindirerek katırla yolculuk yaptığı da rivâyetler arasındadır.¹²⁷ O aşere-i mübeşşereden olmasına rağmen "Şayet ben cennetle cehennem arasında olsam ve benim hangisine götürülmemin emredileceğini bilmesem, hangisine

122 el-Mâide 5/54.

123 el-Kıyâme 75/2.

124 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 123.

125 Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 124.

126 Serrâc, *Luma'*, 177.

127 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 105; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, 1/60.

gideceğimi öğrenmeden kül olmayı yeğlerdim”¹²⁸ ifadesiyle nefesine bir an bile olsa pay çıkarmamış ve cenneti garanti görmemiştir.

Hz. Osman kendini kınamayı da elden bırakmamıştır. O hasta olduğunda Abdullah b. Mesud hastalığının ne olduğunu sormuş, o da “Günahlarımdır” cevabını vermiştir. Abdullah b. Mesud “Peki ne istersin” diye sorduğunda ise “Rabbimin rahmetini isterim” diyerek mukabelede bulunmuştur.¹²⁹ O her fırsatta Allah’ın rızâsını kazanmak için yollar aramış, halife olduktan sonra da en büyük düşmanı olan nefesine karşı cihada devam etmiş ve nefsinin boyunduruğu eline almasına izin vermemiştir.

Sonuç

Hz. Osman’ın şehâdeti tasavvuf ilminde hicri ilk iki asrı kapsayan zühhd hareketinin ortaya çıkmasında en önemli amillerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu döneme dair yazılan *Kitâbü’z-Zühhd*’lerde Hz. Osman’ın zâhidâne yaşantısına ait rivâyetlerin azlığı gözlerden kaçmamaktadır. Bunun nedenleri arasında Hz. Osman’ın halifeliği sırasında devlet yönetiminde akrabaları Ümeyyeoğullarının çok fazla söz sahibi olması, eyaletlere gönderilen valilerin halkla problem yaşaması, ictimâî, iktisadi ve dini alanda gerilemenin görülmesi zikredilebilir. Tasavvuf klasiklerinde Hz. Osman’ın tarihi şahsiyetinden ziyade manevî ve ahlakî yönü ön plana çıkmaktadır. Bu klasiklerde diğer üç halifeye nazaran Hz. Osman hakkındaki rivâyetler daha azdır. Hz. Osman zühhd, fakr, verâ, takvâ, edep, hayâ, sehâ, teslimiyet, rızâ, firâset ve melâmet hususlarında sûfîler için rol model olmuştur. Hz. Osman, yaşantısıyla sûfî taifesi tarafından güzel bir örnek olarak telakki edilmiş ve tasavvuf tanımlarındaki tüm güzel hasletleri kendisinde cem’ eden bir sahabe olarak sûfîlerin manevî seyirinde mihenk taşı olarak görülmüştür. Hz. Peygamberin iki kızıyla evlenmesinden dolayı zî’ n-nûreyn olarak anılmasına sûfîler manevi anlamlar yüklemişler ve genellikle Hz. Osman’ı överken ikili terkipler kullanmayı tercih etmişlerdir. Hz. Osman’ın “iki nur sahibi” olmasına yüklenen hikemî anlamlar genellikle karşımıza; tahkîk ve temkin, hilm ve hayâ, ilim ve irfan, teslimiyet ve ihlas, ikram ve iyilik, sıdk ve fakir gibi ifadelerle çıkmaktadır. O yaşantısıyla zühhd hareketinin ilk dönemdeki temsilcileri

128 Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-Zühhd*, 106.

129 Muhâsibî, *Tevbenin İlk Adımı*, 106.



2024/Aralık/17

için rol model olmuş, îsârı önceleyen yaşantısıyla Nûriyye ekolünün temelini hazırlamış, insanlarla birlikte Hak'la beraber olma duruşuyla Nakşibendiyye tarikatının esaslarından "Halvet der-encümen" anlayışına ve sürekli Hak'ın murâkabesi altında bulunduğu bilincini muhâfaza etme tavrıyla "Yâd-dâşt" esaslarına ilham kaynağı olmuştur. Son tahlilde Hz. Osman zâhidâne yaşantısıyla tasavvuf ilminin; makamlarına, esaslarına, ekollerine, temsilcilerine, tarikatlarına ez cümle her alanına etki etmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdurrahman Ali Ebu'l-Ferec, İbnü'l-Cevzî. *Sıfâtü's-Safve*. thk. Mahmud Fahverî. Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1985.
- Attâr, Feridüddin. *Musibetnâme*. çev. Câbir Ufûr. Kâhire: Meclisü'l-Âlâ li's-Sekâfe, 2005.
- Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 5. Baskı, 2017.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2015.
- Azamat, Nihat. "Melâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Beyhakî. *Kitâbü'z-Zühd*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 6. Baskı, 2013.
- Bolat, Ali. *Tasavvufun Doğuşu Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 1987.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Medâricu's-Sâlikîn*. çev. Ali Ataç vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Çubukcu, Hatice. *Sûfilerde Muhabbet Yolu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Demir, Hamit. "Kitâbü'z-Zühd Literatüründe Hz. Osman". *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 501-511. Sivas: Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Dihlevî, Şâh Velîyullâh. *Hucetullâhi'l-Bâlîğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı, 2018.
- Ebî Âsım, Amr İbn. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Abdülhâli Abdulhamîd Hamid. Kâhire: Dâru's-Selfiyye, 1987.
- Emre, Yûnus. *Yûnus Emre Dîvânı*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Esed b. Musa. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Ebû İshak el-Esrî. B.y.: Mektebetü'l-Vâyi'l-İslâmî, 1993.
- Gazzâlî. *Kalplerin Keşfi*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 20. Baskı, 2017.
- Gazzâlî. *İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn*. çev. Fikri Yavuz. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017.
- Geylânî, Abdulkâdir. *Gunyetü't-Tâlibîn*. çev. Osman Güman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2017.
- Göztepe, Yüksel. "İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn'de Geçen Hz. Osman ile İlgili Bilgilerin Tasavvufî Düşünceye Katkısının İrdelenmesi". *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 513-523. Sivas: Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Hanbel, Ahmed b. *Kitâbü'z-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Hargûşî. *Kitâbu Tehzîbü'l-Esrâr*. thk. İrfan Gündüz. İstanbul: Dâru Neşri Câmîatü İbn Haldûn, 2022.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2008.
- Hücvirî, Ebî Ali el-Cüllabî. *Keşfü'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2014.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Taarruf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kelleci, Samet. *Afîfüddin Tilimsânî ve Şerhu Menâzili's-Sâirîn Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Kur'an Yolu Meâlî*. haz. Heyet. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.

- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Baskı, 2017.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulûb*. thk. Mahmûd İbrahim Muhammed er-Rıdvân. Kâhire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 2001.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mecâlis-i Seb'a*. haz. Dilaver Güner. İstanbul: İlkharrif Yayınevi, 2017.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Adnan Karaismailoğlu. İstanbul: Akçağ Yayınları, 4. Baskı, 2017.
- Mevsilî, Ebî Mes'ud Muâfâ. *Kitâbü'z-Zühhd*. thk. Âmir Hasan Sabri. Beyrut: Dâru'l-Beşâairu'l-İslâmiyye, 1999.
- Misrî, Niyâzi-i. *Divân-ı İlhâhiyât*. haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Muhâsibî. *er-Riâye li-Hukûküllâh*. çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2014.
- Muhâsibî. *Tevbenin İlk Adımı*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlkharrif Yayınevi, 2. Baskı, 2013.
- Mübârek, Abdullah b. *Kitâbü'z-Zühhd ve'r-Rekâik*. çev. Abdullah Samed Afaracı. Ankara, İ'tisam Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Münâvî, Abdurraûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*. thk. Abdulhamîd Salih Himdân. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1. Basım, 1969.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Hz. Osman Algısı". *Ulusal Hz. Osman Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 487-500. Sivas: Sivas Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Rabbânî, İmâm-ı. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkâdir Akçipek. İstanbul: Dergâh Ofset, 1998.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî. *Hülefâ-i Râşidîn*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2021.
- Ruâsî, Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melih. *Ez-zühdü'l-veki'*. Medine: Mektebetü'd-Dar, 1984.
- Siddîk, Seyyid Eyyüb. *Menâkıb-ı Çihâr-Yâr-ı Güzîn*. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 2014.
- Sivâsî, Şemseddin. *Menâkıb-ı Çehâr-Yâr-ı Güzîn*. haz. Mehmet Arslan. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Sühreverdî. *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 11. Baskı, 2016.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *el-Melâmetiyye ve's-Sûfiyye ve ehlü'l-Fütüvve*. nşr. Ebû'l-Âlâ Affî. Kâhire: Dâru Hayâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1945.
- Şa'rânî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ganimi. *Medhal İle't-Tasavvufi'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Tek, Abdurrezzak. *Melâmet Risâleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Tirmizî, Muhammed b. İshâ. *el-Câmiü'l-Kebîr*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Luma'*. thk. Abdülhalim Mahmud-Abdülbaki Sürur. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.

Afrika Kıtası'nda Faaliyet Gösteren Muhtâriye Tarikatının Virdi

The Wird Of The Muhtâriyya Order Operating In The African Continent

Mustafa Polat

Diyanet Kur'an Kursu Öğreticisi, Erzurum, Türkiye / Presidency of Religious Affairs, Quranic course instructor, Erzurum, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2027-1057>
mustafa.polat2502@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Eylül / 24 November 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1554769>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited* (Mustafa Polat).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Mustafa Polat, "Afrika Kıtası'nda Faaliyet Gösteren Muhtâriye Tarikatının Virdi", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 237-260.

Öz

Kur'an-ı Kerim'de, virdin anlamını açıklayan zikir sözcüğü, birçok âyette geçmektedir. Hz. Resûlullah (s.a.v) ise hadislerinde gizli, açık, tek ve toplu olarak yerine getirilen her türlü zikri övmüş ve tavsiye etmiştir. Bunun yanı sıra sahâbeler arasında vird için örnek teşkil eden birçok uygulama bulunmaktadır. Bu vird pratiği, tehlil, tekbir, Kur'an-ı Kerim tilaveti, nafle namaz kılma ve tövbe-istiğfar gibi ibadetlerin yapılmasıyla gerçekleşir. Temel maksat, bireyin kendisini Allah'a daha yakın hissetmesi, mânevî bir bağ kurması ve nefsinin arındırmasıdır. Bu hedefler, tasavvuf geleneğinde öne çıkan amaçlardan biridir ve bireyin içsel dönüşümünü teşvik etmek için bir araç olarak kullanılır. Dolayısıyla vird, tasavvuf öğretilerini takip edenler için mânevî ilerlemeyi teşvik eden bir ibadet pratiğidir. Bundan dolayı her tarikat, kendine özgü evrâd ritüelleri oluşturmuş ve bu evrâdların uzunluğu ile tekrar etme sıklığı farklılık göstermiştir. Hatta aynı tarikatın farklı kollar arasında bile bu farklılıklar gözlemlenebilir. Bu bağlamda çalışma, tasavvufî zikir pratiklerinin tarihsel ve bölgesel farklılıklarını anlamaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Kâdiriyye tarikatı ve alt kollarına odaklanarak, evrâd uygulamalarında meydana gelen değişimlerin tarikatların mânevî yapısı üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Araştırma, tarihsel belgeler, tarikat liderlerine ait yazılı eserler ve zikir pratiklerine dair sözlü gelenekler gibi birincil ve ikincil kaynaklara dayanılarak analitik bir yöntemle yürütülmüştür. Bu yönüyle çalışma, yalnızca tasavvuf tarihine değil, aynı zamanda zikir pratiklerinin sosyo-kültürel boyutlarına da ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Muhtâriye, Vird, Zikir Meclisi, Kıyam, Ku'ud.

Abstract

Abstract

In the Qur'an, the term *dhikr*, which elucidates the meaning of a regular litany (*wird*), is mentioned in numerous verses. The Prophet Muhammad (peace be upon him) praised and recommended all forms of *dhikr*—whether performed openly or privately, individually or collectively—through his sayings. Beyond the scriptural foundations found in various Quranic verses and Prophetic traditions, numerous practices among the Companions exemplify the performance of daily *awrad* (plural form of *wird*). This devotional practice encompasses acts such as the recitation of *tahlil* (proclaiming the oneness of Allah), *takbir* (proclaiming Allah's greatness), Quranic recitation, voluntary prayers, and repentance. The primary objective of *awrad* is to enable individuals to feel closer to Allah, establish a spiritual connection, and purify their souls. These aims align with the prominent goals of Sufi tradition, where litany serves as a vehicle for promoting inner transformation. Consequently, for followers of Sufi teachings, *wird* represents a vital spiritual discipline that fosters personal development. Each Sufi order has thus developed its distinctive *awrad* rituals, varying in length and frequency of repetition. Even within branches of the same order, differences in these rituals can be observed. In this context, the study aims to contribute to understanding the historical and regional differences in Sufi *dhikr* practices. By focusing on the Qadiriyya order and its sub-branches, the changes in *awrad* practices and their effects on the spiritual structure of these orders are analyzed. The research has been conducted through an analytical method, utilizing primary and secondary sources such as historical documents, written works by order leaders, and oral traditions related to *dhikr* practices. In this respect, the study aims to shed light not only on the history of Sufism but also on the socio-cultural dimensions of *dhikr* practices.

Keywords: Sufism, Muhtâriyya, wird, dhikr assembly, standing (qiyam), sitting (qu'ud).

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de, "zikir" kelimesinin virdi ifade eden türevleriyle birlikte toplamda iki yüz elli altı farklı yerde geçtiği görülmüştür.¹ Zikir, Allah'ı tesbih etmek, (Ahzâb, 33/41-42) hamd etmek (Tâ-Hâ, 20/130) ve tekbir (Bakara, 2/185) getirmek gibi ifadelerle O'nu anmak, lütuflarını anmak; bu duyguları içtenlikle hissetmek ve derin düşünceye dalmak anlamlarını içermektedir. Aynı zamanda namaz kılmak, (Ankebût, 29/45) dua etmek, (A'râf, 7/55) tövbe etmek (Hûd, 11/114) ve tefekkür etmek (Âl-i İmrân, 3/191) gibi eylemlerle de ifade edilmiştir.²

Hadislerde ise, çeşitli zikir pratiklerine dair tavsiyeler ve teşvikler bulunmaktadır. Bu emirler, dinî bir yükümlülük olan "vacip" mesabesinde olmasa da "sünnet" hükmündedir. Örneğin, Peygamber Efendimizin (s.a.v) buyurmuş olduğu: "İmanınızı tazeleyin." Bunun nasıl yapılacağı ile ilgili sorulan soruya "*Lâ ilâhe illallah*" zikrinin sıkça tekrarlanması önermiştir. Bu öneri, ümmet açısından sünnet hükmünde bir emir olarak telakki edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v), zikrin gizli veya açık, bireysel veya cemaatle yapılan her türlüünü övmüş ve uygulamıştır. Özellikle Hz. Resulullah (s.a.v) tarafından, adedi, mekânî ve zamanı belirtilen zikirler, O'nun gösterdiği şekilde uygulanır. Farz namazların ardından otuz üçer kez "*sübhanellah*", "*elhamdülillah*", "*Allah-u ekber*" sözlerini tekrar etmek ve hemen sonra bir kez "*La ilahe illallahu vahdehû la şerike lehû*"³ zikrini yaparak bu sayıyı yüze tamamlamak gibi örnekler verilebilir. Rükû, secde ve tahiyat oturushlarında yapılan dualar, ezan,

1 Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1945), 305-307; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 162.

2 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/32; Lisânüddin İbnü'l-Hatib, *Ravzatiü't-ta'rîf*, nşr. Muhammed el-Kettânî (Beyrut: y.y., 1970), 1/295-307, 2/493-503; Yılmaz, *Anahatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*, 162; Abdurrezzak Tek, *Tarihi süreçte tasavvuf ve tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2016). Mahir İz, *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar* (İstanbul: Düzdağ Kitapevi, 2012), 123.

3 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1958), 2/359; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdul Kadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/4; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İman*, thk. Abdülkadir Ata (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/408.

teşrîk tekbirleri, telbiye, kâmet gibi zikirler, üzerinde herhangi bir kişinin tasarruf yapma yetkisi bulunmamaktadır.⁴

Tasavvuf kaynaklarında, erken dönem tasavvuf müntesiplerinin, günlük olarak okudukları belirli âyetlerin “vird” olarak tanımlandığı belirtilmektedir. Nâfile namaz kılma, belirli dualar okuma, tesbih etme ve tefekkür etme gibi eylemler vird olarak kabul edilmiştir.⁵ Sûfîlerin, seyahat, hastalık, zorlu zamanlar ve hatta ölüm döşeginde bile günlük zikirlerini ihmal etmemeye özel bir özen gösterdikleri belirtilmektedir.⁶ İbn Atâullah el-İskenderîye (öf. 709/1309), virdin önemini vurgulayarak, “Virdi olmayanın vâridi de olmaz” ifadeleriyle bu konuya dikkat çekmiştir.⁷

Tarikatlar döneminde ise, her tarikat kendine özgü vird uygulamaları oluşturmuştur. Örneğin, Nakşibendiyye Tarikatı’nda Hâcegân Virdi, Mevleviyye Tarikatı’nda Seb-i Arus Virdi ve Takt-i Rûz Virdi, Rifâiyye Tarikatı’nda Zikr-i Hâkim ve Cuma Virdi, Kâdiriyye Tarikatı’nda Salavat-ı Şerife Virdi ve Tefekkür Virdi, Sühreverdîyye Tarikatı’nda ise Zikr-i Hal, Mevlevî Virdi ve Cuma Virdi gibi uygulamalar öne çıkmıştır.⁸

Bu çalışmanın amacı, özellikle Kâdiriyye tarikatı içerisinde farklılık gösteren vird uygulamalarını anlamaya yönelik bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Literatürde Kâdiriyye’nin farklı coğrafyalarda gelişen alt kollarının evrâd ritüellerine dair sınırlı bir inceleme yapılmış olmasına karşın, Afrika kıtasında etkinlik gösteren Mutariyye kolunun vird pratiği, tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamda yeterince ele alınmamıştır. Ayrıca bu çalışma, Mutariyye tarikatında Şeyh Abdülkerim el-Muğîlî’nin gerçekleştirdiği düzenlemeler ve Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî’nin eklediği unsurlar bağlamında virdlerin yeniden yapılandırılmasını inceleyerek, literatüre bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

4 Mehmet Yıldız, *Kur’ân-ı Kerîm’de Zikir Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1995), 45.

5 Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud ve Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Darü’l-Kütübî’l-Hadisîyye, 1972), 103-105; Abdülkerim Kuşeyrî *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 291, 298.

6 Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed b Muhammed b Ahmed Gazzali, *İhyau ulumi’d-din* (Beyrut: Darü’l-Marife, 1985), 427-468.

7 İbn Atâullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990), 26, 29.

8 Mehmed Şerif Efendi, *Risale-i Tarikat-ı Nakşibendiye* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1911), 45-47; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980), 225-230; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), “Vird”, 395-398; Seyyid Fâzlı Paşa, *Şerh-i Evrâd-ı Mevlânâ* (İstanbul: Rumi Yayınlar, 1283), 2-5.

Dolayısıyla bu araştırma, zikir uygulamalarının tarihsel, bölgesel ve ritüel farklılıklarını ele almakta ve bu farklılıkların Kâdiriyye tarikatının mânevî yapısına etkisini ortaya koymaktadır. Literatürdeki benzer çalışmalardan farklı olarak, bu araştırma, bir yandan Kâdiriyye'nin alt kollarına dair yeni veriler sunarken diğer yandan zikir pratiklerinin sosyo-kültürel dinamiklerle ilişkisini de analitik bir yöntemle incelemektedir.

1. TASAVVUF TERBİYESİNDE VİRD

Tasavvuf terbiyesinde “vird”, düzenli ve disiplinli bir şekilde gerçekleştirilen dinî ibadet ve zikirlerin belirli bir sistem çerçevesinde tekrarlanmasını ifade eder. Vird, müridlerin ruhsal gelişiminde hayati bir rol oynayan ve onların mânevî olgunlaşmalarını hedefleyen önemli bir uygulamadır. Tasavvuf yolunda, vird, müridlerin Allah'a yakınlık hislerini artırmak ve içsel dünyalarını derinleştirmek amacıyla belirli dualar, zikirler, sûreler veya âyetlerin belirli zaman aralıklarında düzenli olarak tekrar edilmesini içerir. Bu uygulama, bir tarikatın veya tasavvuf okulunun öğretilerine göre biçimlenmiş olup, her müridin kişisel olarak ruhsal olgunluğa erişmesi için bir rehber işlevi görür.⁹

Virdin en önemli özelliklerinden biri, müridin mânevî disiplinini pekiştirmesi ve içsel huzur arayışına katkı sağlamasıdır. Düzenli bir şekilde icra edilen zikir ve dualar, müridi günlük hayatın karmaşasından uzaklaştırarak ruhsal bir huzur ve derinlik kazandırır. Bunun yanında, vird uygulaması, müridin Allah'a olan yakınlığını artırmanın yanı sıra, tasavvuf yolunun diğer pratikleriyle de uyumlu bir şekilde ilerlemesine olanak tanır.¹⁰ Tasavvuf terbiyesinde, virdin yerine ve önemine dair yapılan vurgu, müridin içsel dönüşüm sürecinde disiplinli bir yaklaşımın gerekliliğine dikkat çeker.¹¹

Dolayısıyla, vird, tasavvuf geleneğinde yalnızca mânevî bir eğitim aracı değil, aynı zamanda müridin mânevî yolculuğunun her aşamasında ona

9 Muhyiddin İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 400-405.

10 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 96-98.

11 Abdulkâdir İsâ, *Hakâik anî't-tasavvuf* (Şam: Mektebet-u Dâri'l-İrfân, 1993), 226; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 1996), 4/220-225; Ahmet Karamustafa, *İslam'da Manevi Hayat*, çev. Mehmet Demirci (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 125.

rehberlik eden, içsel derinliği artıran ve kalbin arınmasına vesile olan bir ritüel olarak büyük bir öneme sahiptir.¹²

1.1. Vird ve Tesbihât

Vird ve tesbihât uygulamaları, öncelikle Hz. Peygamber'in yapmış olduğu uygulama ve tavsiyelerin yanı sıra tasavvufî kaynaklarda yer alan bilgiler ve tarikat uygulamalarından ortaya çıkmaktadır. Bu kaynaklar, vird ve tesbihât uygulamalarının İslâm'ın mânevî boyutunda yer edinmesine vesile olmuştur.¹³

Hz. Peygamber'in vird ve tesbihât pratiğini Müslümanlara tavsiye etmesi, İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren “*Amelü'l-yevm ve'l-leyl*” adı verilen bir kitap türünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu tür eserler başlangıçta genellikle “*Kitabü'd-Dua*” veya “*Kitabü'z-Zikir*” gibi isimlerle anılmıştır. Daha sonra ise bu tür eserler, “*Amelü'l-Yevm ve'l-Leyl*” başlığı altında tarih boyunca gelişimini sürdürmüştür.¹⁴

Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce, gibi hadis âlimleri de eserlerinde vird, tesbihât ve dua konularına ayrı bölümler ayırmışlardır.¹⁵ Ayrıca sahâbeler okuduğu rivâyet edilen tesbihler de evrâd ve ezkâr kitaplarında yer almıştır. Tasavvuf kaynaklarında ise evrâdla ilgili düzenli, en eski, kapsamlı ve sistematik bilgiler, Ebû Talip el-Mekkî'nin (ö. 386/996) “*Kütü'l-Kulûb*” adlı eserinde, “evrâdü'l-leyl ve'n-nehâr” başlığı altında verilmiştir.¹⁶ Diğer önemli bir eser ise Gazzalî'nin (ö. 505/1111) “*İhyâu 'Ulûmi'd-Din*” adlı kitabıdır.¹⁷

Tarikatların oluşum dönemine (VI/XII. yüzyıl) gelindiğinde, evrâd geleneğinin içeriği ve uygulama şekli yeni bir boyut kazanmıştır. Bu

12 İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 125-130; Süleyman Uludağ, “Hizb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/182-183.

13 Abdürrezzâk el-Kâşânî, çev. Ekrem Demirli, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: y.y., 2004), “Vird”, 248-250; Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 34/409-412.

14 Uludağ, “Hizb”, 18/182-183.

15 Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), “Da'avât”, 83; İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce* (İstanbul: Kader Yayınları, 1997), “Edeb”, 53; Müslim, *Sahih Müslim* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), “Zikir”, 39.

16 Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Divan-ı Kebir* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 117, 133.

17 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzalî, *İhyâu 'ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Sedaröglü (İstanbul: Merve Yay., 1975), 963-1038.

dönemde, tarikat kurucuları tarafından tertip edilen dua ve tesbihlere ek olarak, âyetler, hadisler ve salavatların evrâdlara ilave edilmesiyle tarikatlara özgü “evrâd” ve “ahzâb kitapları” ortaya çıkmıştır.¹⁸ Bu alanın en eski eserlerinden biri olan, Abdülkadir-i Geylani'nin (ö. 561/1165-66) “*el-Gunye*” adlı eserinde evrâd okumanın âdab ve erkânı hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir. “*Vird, evrâd, mecmûa-i evrâd, hizb, ahzâb, ed'îye*” gibi genel isimlerin yanı sıra, “*delilü'l-mürîd, enisü's-salikin, hediyyetü'z-zakirin, tuhfetü'l-uşşak, burhanü'l-ârifin, vazifetü'l-mürîd*” gibi farklı isimlerle kaleme alınan evrâd kitapları, daha taşınabilir ve okunabilir olmaları için kitapçıklar şeklinde basılmıştır.¹⁹ Özellikle evrâd kitaplarında yer alan sûreler ve âyetler genellikle Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili âyetlerden oluşmuştur. Bu âyetlerin yanı sıra, “Allahümme”, “Rabbena” gibi ifadelerle birlikte, Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği dua ve salavatları içermektedir. Tarikat kurucuları tarafından düzenlenen bu zikir, salavat, tesbih ve dualar, dervişin hayatına derinlik kazandırma amacıyla tertip edilmiştir.²⁰

Tarikat mensupları arasında geniş bir okuyucu kitlesi tarafından benimsenen en hacimli evrâd ve ahzâb kitabı ise Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin, (ö. 791/1389) üç ciltlik eseri olan “*Mecmû'atü'l-Ahzâb*”tır. Gümüşhanevî'nin; Gazzalî'nin (ö. 505/1111) “*İhyau 'Ulûmî'd-Din*”i, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) “*Risale*”si, Ebu Nuaym el-İsfahani'nin (ö. 430/1038) “*Hilyetü'l-Evliya*” gibi önemli eserlerden geniş çapta faydalanmasıyla birlikte Ebu Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), İbrahim el-Havvas (ö. 291/904), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Yahya b. Muaz (ö. 258/872) ve er-Razî (ö. 322/934) gibi tanınmış tasavvufî şahsiyetlerin konuyla ilgili tespitlerini ve önerilerini kaydetmesi, bu kitabın sûfi çevrelerde ilgi görmesini sağlamıştır.²¹

18 Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri*, 3/175-180; Gölpınarlı, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 250-255; İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 410-415.

19 Mustafa Kara, “Evrâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 533-535.

20 Abdülkadir İsa Abdulkadir b. Abdullah b. Kasım İsa el-Aziz, *Hakâik anî't-tasavvuf* (Haleb: Daru'l-İrfan, 2001), 185-186.

21 Dilaver Selvi, *Kaynaklarıyla Tasavvuf* (İstanbul: Semerkand Yay, 2013). 99.

1.2. Virdin Önemi

Vird, İslâm'ın mânevî derinliklerini keşfetmeye katkıda bulunmanın yanı sıra bireyin ruhsal olgunlaşmasına önemli katkılar sağlayarak günlük ibadet ve itâatin derinleşmesine yardımcı olabilir. Düzenli zikir uygulamalarının, kişinin Allah'a olan bağlılığını artırabileceği ve Allah'a yakınlaşma sürecini hızlandırabileceği ifade edilmektedir.²² Bu hususta, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), virdin ibadetlerin bir özü ve esası olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca virdin, gayb âlemlerini müşahade etme ve bütün kalp eylemlerini kapsayan genel bir fiil olduğunu belirtmektedir.²³

Halis ve etkili bir zikir için öncelikle takvânın tam anlamıyla gerçekleşmesi gerekmektedir. Gerçek takvâ, bireyin haramlardan titizlikle sakınması ve bunun yanı sıra faydasız ve gereksiz meşguliyetlerden uzak durmasıyla mümkün hale gelir. Bu durum, kişinin mânevî anlamda arınmasını ve zikrin özüne ulaşmasını sağlar. Bu bağlamda, vird pratiği sırasında mürid, lisan-ı hal olarak adlandırılan içsel dili kullanarak, "Göklerin ve yerin Rabb'i kimdir?"²⁴ diye soran Rabbimiz'e, Allah'tır şeklinde yanıt vermiş olur.²⁵

Mekkî'ye göre, insanın kalp ve bedeni, sürekli olarak lîsân-ı hal ile Allah'ı zikir ve tesbih etmektedir. İnsanın maddi ve mânevî uzuvları incelendiğinde, onların olağanüstü görevler üstlendiği gözlemlenir. Bu eylemler, insanın hal diliyle gerçekleştirdiği zikirlerdir.²⁶ Mekkî, cansız ve katı varlıkların Allah'ı tanıyıp, O'na itaat ve kulluk ettiği bir ortamda, akıl ve şuur sahibi insanın O'nu tanımaması ve O'na itaat etmemesinin büyük bir eksiklik olduğuna dikkat çeker. Çünkü her varlık, farklı dillerle Allah'ın varlığını ve birliğini ifade ettiğini belirtir. Dolayısıyla vird; Rabbin kullarına

22 Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019); İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 302.

23 Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b Muhammed Sühreverdi, *Avarifü'l-maarif : marifet ihsanları* (İstanbul: Umran Yayınları, 1988), 221-222; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütübü'l-İhya (İhya'u Ulûmi'd-Dîn'in şerhi)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 135-138; Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri*, 3/170-175; İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 420-425.

24 *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i İcmali*, haz. Nusrettin Boleli -Niyazi Beki (İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002), Ra'd 13/16.

25 Mekkî, *Kütübü'l-Kulûb*, 1/84-85; Abdülkadir Akçiçek, *Tasavvuf ve Zikir Pratikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2007), 87-90; Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Düşünce ve İbadet Anlayışı* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 45-48; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1979), 422.

26 Mekkî, *Kütübü'l-İhya*, 140-145; İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 430-435;

olan sevgisinin bir işareti olarak kabul edilir ve Allah'ın yaratıklarına bahşettiği en büyük nimetlerden biri olarak değerlendirildiğini söyler.²⁷

1.3. Vird Uygulamalarındaki Farklılıklar

Her tarikatta evrâdın tekrarlanma sıklığı ve uygulanma şekli değişiklik gösterebilir. Hatta, aynı tarikata mensup farklı kollar arasında bile bu farklılıklar gözlemlenebilir. Bununla birlikte, bir tarikatın müridlerine sunulan ve genellikle yedi günlük zikir programını içeren evrâd kitapları, diğer bazı tarikat liderlerinin dualarını ve hiziplerini de içermektedir.²⁸ Kadîm ve yaygın olan Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Rûmîyye, Rifâiyye, Şazelîyye, Bedevîyye, Halvetiyye ve Bayramiyye gibi tarikatların evrâd okuma ve uygulama pratikleri incelendiğinde, bu farklılıklar görülmektedir.

Kâdiriyye Tarikatı mensupları, genellikle mânevî ilerlemelerini sağlamak amacıyla yedi aşamalı “seyr-u sülûk” metodunu benimsemektedirler. Tarikatın bazı kollarında ise dervişlerin yetenek ve kabiliyetlerine göre belirlenen ruhsal merkezlere odaklanarak zikir uygulamaları yapılmaktadır. Bu uygulamalar sırasında, dervişler genellikle kalp merkezinden başlayarak 5000 defa Allah lafzını zikretmektedirler. Ayrıca Kâdiriyye Tarikatı'na mensup dervişler, Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) tarafından belirlenen günlük evrâdlar ile her namaz vaktinin ardından o vakte özgü “*Hizbü'l- İbtihâl*”, “*Hizbü'l-Fethiyye*”, “*Hizbü's-Süryûniyye*”, “*Hizbü't-Temcîd*”, “*Fethü'l- Beşâir*” gibi hizblerin yanı sıra yine onun tarafından düzenlenen “*Salâtü'l-Kübrâ*”, “*Kibrîtü'l-Ahmer*”, “*Hizbü'n-Nasr*” ve diğer hizb ve salavâtları okurlar. Günlük evrâdın sıralanışı, tarikatın farklı kolları arasında değişiklik göstermektedir.²⁹

Nakşibendiyye geleneğinde, bazı istisnalar dışında genel olarak sessiz zikir tercih edilir. Toplu olarak yapılan dua ve zikir toplantıları hatm-i hâcegân olarak adlandırılır. Bu uygulama, başlangıçta belirli bir sıkıntının giderilmesi veya bir niyetin gerçekleşmesi amacıyla yapılan bir ayın

27 Mekkî, *Kutü'l-kulub*, 2/100.

28 Mustafa Kara, “Evrâd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/533-535.

29 Abdülkâdir-i Geylânî, *Futühü'l-Ghayb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 3/225-230; İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 135-140; Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri*, 4/145-150; Uludağ, “Kadiriyye”, 435-440.

iken, XVIII. yüzyıldan itibaren düzenli olarak haftada bir veya iki kez tekrarlanmaya başlanmıştır.³⁰

Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) tarafından kurulan Mevleviyye tarikatında, “*el-Evrâdü’l-Mevleviyye*” adlı vird okunmaktadır. Mevlevî evrâdı, bazı evrâd mecmualarında “*Evrâd-ı Kebîr*” ve “*Evrâd-ı Sağîr*” olarak iki kısma ayrılırken, bazılarında bu ayırım bulunmamaktadır. Bu tarikat evrâdında yer alan Esmâ-yı Hüsnâ, sûreler ve dualar, Nakşibendiyye, Rifâiyye ve diğer tarikatların vird uygulamalarında da görülmektedir.³¹

Rifâiyye tarikatında, toplu zikir hem “kuûd” (oturarak) hem de “kıyâm” (ayakta durarak) biçiminde icrâ edilmektedir. Toplu zikir sırasında, derişler şeyhin sağ ve sol yanında hilal şeklinde oturarak Şeyhin “Fatiha!” demesiyle müridler yüksek sesle salâtü selâm getirir ve herkes içinden Fatiha okuduktan sonra “Salât-ı Kemâliyye” okunur. Ardından yüksek sesle eûzu besmele çekilir ve özel bestesiyle “evrâd-ı şerîf” çekildikten sonra “Fa’lem ennehü lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhid zikri başlamış olur. Daha sonra zâkirbaşının talimatıyla “kalbi” denilen cehri zikre geçilir.³²

Şâzelî tarikatında, tarikatın kurucusu Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şâzilî (ö. 593/1196) tarafından tertip edilen “*Hizbü’l-Bahr*” adlı eser okunmaktadır. Şâzelî, “*Hizbü’l-Kebîr*”, “*Hizbü’s-Sağîr*”, “*Hizbü’n-Nasr*” ve “*Hizbü’l-Ber*” gibi birçok vird ve hizbten oluşan eserler kaleme almıştır. Ayrıca Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 625/1228) tarafından derlenen ‘*Salâtü’l-Meşîşîyye*’ ile Cezûlî’nin (ö. 607/1210) “*Delâilü’l-Hayrât*” adlı virdler, Şâzeliyye tarikatında günlük ve haftalık virdler olarak okunmaktadır. Bu virdler, başta Nakşibendilik olmak üzere diğer birçok tarikatta da benimsenmiş ve uygulanmıştır.³³

Bedeviyye tarikatında, bireylerin kendilerini kötülüklerden koruduğuna inandıkları “*Hizb’i s-Sağîr*” adlı dua, sabah ve akşam olmak üzere günlük olarak okunmaktadır. Bu duanın ardından 100 defa “Fatiha” ve

30 Muhammed Bahaeddin Nakşibend, *Mektubat-ı Nakşibendî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 76-80; Süleyman Uludağ, *Nakşibendîlik ve Süfi Eğitim Yöntemleri* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1994), 120-125; Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, 1/140-145.

31 Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, 1/250-255; Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri*, 4/176-180; Süleyman Uludağ, *Mevlevilik: İnanç ve Pratikler* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1997), 65-70.

32 Geylânî, *Futühü’l-Ghayb*, 4/133-137; Bursevî, *Ruhul-Beyân Tefsiri*, 5/145-150; İbrahim Cezûlî, *Delâilü’l-Hayrât* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 92-95.

33 Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şâzilî, *el-Makâmâtü’l-Şâzeliyye* (Kahire: İslâmî Araştırmalar Merkezi, 1997), 75-80; Meşîş, *Salâtü’l-Meşîşîyye*, 22-27; Cezûlî, *Delâilü’l-Hayrât*, 10-15; Süleyman Uludağ, *Şâzelîlik ve Tasavvuf* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1998), 102-108.

100 defa “İhlas” okunduktan sonra Ahmed el-Bedevî’ye (ö. 675/1276) atfedilen “*Hizb-i Kebîr*” adlı dua okunur. Ayrıca Ahmed Hicâb’ın mâna âleminde Ahmed Bedevî ile gerçekleştirdiği görüşme sonucunda alındığı ifade edilen salâti şerifin, son dönemde tarikat erbabı arasında okunduğu görülmektedir. Bedeviyye tarikatında, bu toplu zikir uygulaması “Beyyûmî zikri”, “Bedevî Topu” ve “Ehadiyyet” gibi çeşitli adlarla anılmaktadır.³⁴

Halvetiyye tarikatına intisap eden dervişler, haftanın günlerine göre günlük evrâd ve ezkârları okumaları yaparlar. Ayrıca Halvetiyye’nin farklı kollarına göre, pîr tarafından belirlenen virdler ve salavatların yanı sıra, Yahyâ Şîrvânî’nin “*Virdü’s-Settâr*”ı okunur.³⁵

Bayramiyye tarikatına mensup olan dervişlerin çoğu, Hacı Bayrâm-ı Veli’nin (ö. 833/1430) yolunu takip ederek çiftçilik veya zanaatkârlıkla meşgul olmuşlardır. Bayramiyye tarikatının irşad usulünde, öncelikle on iki rekât teheccüd namazının kılındığı, ardından Hacı Bayrâm-ı Veli’nin düzenlediği uzun bir vird ile “Bakara”, “Yâsin”, “Secde”, “Hâ Mîm”, “Duhân”, “Vâkıâ”, “Feth”, “Nebe” ve “Mülk” sûrelerinin okunduğu görülmektedir.³⁶

Tarikatlarda farklı vird uygulamalarının temel nedeni, her bir tarikatın mânevî eğitim ve terbiye anlayışının, kurucusunun tecrübesine, metotlarına ve tasavvufi görüşlerine dayanmasıdır. Virdler, müridin Allah’a yaklaşma yolculuğunda bir araç olarak görülür ve her tarikat, kendi üslubuna uygun zikir, dua veya ibadet pratikleri geliştirir. Bu farklılıklar, tarikatların bireyin mânevî ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik esnek bir yapı sunmasını sağlar.³⁷

34 Ahmed el-Bedevî, *Hizb-i Kebîr* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2001), 45-52; Ahmed Hicâb, *Bedeviyye Tarikatı ve Evrâdı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 63-67; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 212-215; Hasan Kamil Yılmaz, *Evrâd ve Ezkar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 145-148; Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere Tarikatlar İstilahlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 137.

35 Yahyâ Şîrvânî, *Virdü’s-Settâr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Koleksiyonu, 34/52), 12b-16a; Uludağ, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 218-220; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 95-98; Abdulkadir Akçiçek, *Halvetiyye Tarikatı ve Kolları* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011), 145-150.

36 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları: İslam’da Mistisizm Üzerine Bir Çalışma*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: y.y., 1972), 93-94. Akçiçek, *Bayramiyye Tarikatı ve Kolları*, 85-90; Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839-2000)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 112-115; Uludağ, “Bayramiyye”, 214-217.

37 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları: İslam’da Mistisizm Üzerine Bir Çalışma*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001), 124.

Her tarikatın kendi mânevî yöntemleri ve gayesi olduğu için, virdlerin mahiyetinde ve icrasında çeşitlilik gözlemlenir. Örneğin, bir tarikat Allah'ın isimlerinin zikrini öne çıkarırken, bir diğeri Kur'an tilavetine, tefekkür etmeye veya topluca yapılan sema gibi pratiklere ağırlık verebilir. Bu farklılıklar, müridlerin bireysel ihtiyaçlarına uygun bir mânevî gelişim yolu sunmayı amaçlar.³⁸ Ayrıca farklı vird uygulamaları, tarikatların kültürel ve coğrafi şartlara uygun şekilde şekillenmesine de olanak tanır. Özetle, bu çeşitlilik, tasavvufun birey merkezli bir anlayışla işleyiş göstermesi ve Allah'a yaklaşımda farklı yolların varlığına inanılmasından kaynaklanmaktadır.³⁹

2. KUZEY AFRİKA'DA FAALİYET GÖSTEREN MUHTÂRİYYE TARİKATININ VİRDİ

Afrika kıtası, dünyanın ikinci büyük kıtası olup, kuzeyde Akdeniz, doğuda Kızıldeniz ve Hint Okyanusu, batıda Atlas Okyanusu ile çevrilidir. Ekvator hattı kıtanın ortasından geçer, bu nedenle hem kuzey hem de güney yarımkürede bulunur. Avrupa'ya Cebelitarık Boğazı ile, Asya'ya ise Sina Yarımadası üzerinden yakın bir konumdadır.⁴⁰ Kıta, çeşitli dinî ve kültürel yapılar bakımından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Bu yapılar arasında tarikatlar, önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Nijer ve Moritanya gibi ülkelerde, çeşitli tarikatlar tarihi süreç içerisinde etkili olmuştur.⁴¹

Afrika kıtasın'da Kâdiriyye, Ticâniyye, Rifâiyye, Şâzelîyye, Senûsiyye ve Muhtârîyye gibi tanınmış tarikatlar bulunmaktadır. Bu tarikatlar, müridlerin ruhânî gelişimlerine katkıda bulunmanın yanı sıra dini törenler gibi faaliyetler yürütmüşlerdir. Ayrıca tarikat liderlerinin rehberliğinde toplum yararına faaliyetlerle birlikte sömürgecilere karşı vatan savunması yapanlar olmuştur. Muhtârîyye tarikatı da bu gibi faaliyetler içerisinde yer alan tarikatlardan biridir.⁴²

38 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 87-90.

39 Ahmet Yüce, *Zikir ve Tasavvuf Uygulamaları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 45-46; Akçiçek, *Tasavvuf ve Zikir Pratikleri*, 54-58; Uludağ, "Vird", 232-235; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 145-150.

40 H. Baumann – D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (Paris: y.y., 1948).

41 Davut Dursun, "Afrika", *DİA* (İstanbul: y.y., 1988), 1/418-426.

42 Kadir Özköse, *Libya'da Tasavvufi Hayat* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2000), 2/24-35.

2.1. Muhtâriyye Tarikati

Muhtâriye Tarikati, Batı Afrika'da özellikle Moritanya, Mali ve Senegal gibi ülkelerde faaliyet gösteren bir tasavvuf tarikatıdır. Bu tarikat, 18. yüzyılda Sîdî Muhtar el-Küntî (ö. 1811) tarafından kurulmuş ve *Kadîrî Tarikati*'nin bir kolu olarak şekillenmiştir. Sîdî Muhtar, tasavvufî biriki-miyle bölgedeki İslamî hayatı güçlendirmiş ve tarikatın temelini Kur'an, sünnet ve ahlaki değerlere dayandırmıştır.

Muhtâriye, bireysel mânevîyatı geliştiren halvet anlayışını toplumsal sorumlulukla birleştirerek *celvet* anlayışını da benimsemiştir. Tarikat, ilim tahsili, zikir ve tefekkürün yanı sıra, toplumun ıslahı, eğitim faaliyetleri ve sosyal dayanışma gibi konulara önem vermiştir.⁴³

Muhtâriye Tarikati, kurucusunun hikmetli öğretileri sayesinde Batı Afrika'daki İslamî eğitim kurumlarının ve ilim merkezlerinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Günümüzde de bölgede etkisini sürdürerek, İslamî ilimlerin ve tasavvufî değerlerin yayılmasına katkıda bulunmaktadır.⁴⁴

Muhtâriyye Tarikati'nin kurucusu olan Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî el-Kebîr, 1142/1729 yılında⁴⁵ Büyük Sahra'nın güneyinde, Azavad⁴⁶ olarak bilinen bölgede yer alan Kesîbüügâl'da⁴⁷ doğdu.⁴⁸ Sîdî Muhtar,

43 Ali Ould Sidi, *Sîdî Muhtar el-Küntî ve Batı Afrika'da Tasavvufun Etkisi*, çev. Mehmet Ali Doğan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 120-122; John O. Hunwick, *West Africa, Islam, and the Arab World: Studies in Honor of Basil Davidson* (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006), 94-97.

44 Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (New York: Cambridge University Press, 2014), 210-213.

45 Sîdî Muhtar b. Ahmed, *Keşfü'n-nikâb 'an esrâri Fâtihati'l-Kitâb* (b.y.: Hazânetü'l-Alâlû'l-Fasî kütüphanesi, 828 ç).

46 Azavad, sadece bir yerleşim yerinin adı olmayıp, Moritanya'nın doğusundan başlayarak Nijer Nehri'nin kuzeyine, Cezayir'in güneyine ve Nijer Cumhuriyeti'nin batısına kadar uzanan geniş bir bölgenin adıdır. Bu bölge aynı zamanda Şinkit şehrini de içermektedir. Günümüzde, Azavad bölgesi, Moritanya devleti sınırları içerisinde yer almaktadır. Emâl Tibî, *El-Kevkebü'l-vakad fi zikri fezâilî'l-meşâih ve hakâiki'l-evrâd li'l-Muhtâr b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Küntî* (Cezayir: Ebu Bekir Belkaid Üniversitesi, 2018).

47 Kesîbüügâl, idari olarak Malî Devleti'ne bağlı olan ve Batı Afrika'nın çöl bölgesinde yer almaktadır. Günümüzde kuraklık ve yaşam koşullarının elverişsiz olması nedeniyle yerleşim bulunmayan bir bölgedir. Ancak, yaşama koşullarının elverişsiz olmasına rağmen Batı Afrika tarihinde birçok olaya ve sosyal hadiseye ev sahipliği yapmıştır. Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî, *Fethu'l-vedüd şerhu'l-maksûr ve'l-memdüd*, thk. Muhammed Ahmed (Kahire: Mektebetü'l-sikâfedi'l-Dîniyye, 2002), 9; Hamdî Ahmed, *Er-Riyâdetu'l-ilmiyye ve'l-meşâihu's-sûfiyye bi Azavad*, (*Hayatü's-Şeyh Sîdî Muhtar el-Küntî es-siyasiyye ve'l-ilmîyye*) (Mûritanya: Daru Kavâfil, ts.), 15-16; Fetuşî Esmâ-Cuder Necat, *eş-Şeyh el-Muhtar el-kebir el-küntî ve devruhu'l-ilmîyye fi's-Sehrâi'l-Kubrâ* (Cezayir: Cilâlî Bune'ame Üniversitesi, 2015).

48 Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî, *el-Cür'atü's-sâfiye ve'n-nefhetü'l-kâfiye*, ts. 15.

hayatının erken dönemlerinde aile trajedileriyle karşı karşıya kalır. Dört yaşında annesini on yaşında babasını kaybeden Sîdî Muhtar'ın bakımını önce amcası Muhammed, daha sonra ise annesi tarafından dedesi olan Abdulkadir Bâdî b. Sîdî Muhammed b. Sîdî Ali b. Sîdî Muhammed üstlenir.⁴⁹

Sîdî Muhtar, kendi döneminde İslâmî ilimler alanında tanınmış birçok âlimin rehberliğinde eğitim almıştır. Ancak bu âlimler arasında özellikle ilim ve irfanlarıyla dikkat çeken isimler, Şeyh Ahmed b. Şeyh, Şeyh Muhammed Ahmedi el-Yeltemâtîhî, Şeyh Ehe el-Kelharmî, Ende Abdillâh b. Ahmed b. Şeyh el-Velâtî ve Şeyh Ali b. Necib gibi şahsiyetlerdir. Sîdî Muhtar, ilmî eğitime paralel olarak, tasavvufî terbiyesini Kâdiriyye Tarikatı'nın esaslarına göre Şeyh Ali b. Necib'in rehberliğinde tamamlamıştır. Bu süreç, onun hem ilmi hem de mânevî açıdan olgunlaşmasına katkı sağlamıştır.⁵⁰

XVIII. yüzyılda Kuzey Afrika'da yaşayan Sîdî Muhtar, Kâdiriyye Tarikatı'nın bölgede yaygınlaşmasını sağlamış ve bu tarikatın kıtanın etkili tasavvuf hareketlerinden biri haline gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Onun özverili çabaları ve başarılı çalışmaları sayesinde tarikat, Sîdî Muhtar'ın adına izafeten "Muhtâriyye" adıyla anılmaya başlamıştır. Sîdî Muhtar, bu tarikatı yeniden yapılandırarak, müridlerin İslâmî ilimleri öğrenmesi ve vird (zikir) uygulamalarına dair bazı yenilikler ve düzenlemeler yapmıştır. Bugün de varlığını sürdüren Muhtâriyye Tarikatı, Afrika'nın çeşitli bölgelerinde bulunan tekke, zaviye ve medreseler aracılığıyla hizmetlerine devam etmektedir.⁵¹

2.2. Sîdî Muhtar'a Göre Virdin Anlamı ve Faydası

Sîdî Muhtar, virdin sürekli olarak Allah'ı hatırlama ve anma pratiği olduğunu vurgular. Dilin telaffuzu ile başlayan bu pratiğin, kalbe, kalpten ruha, ruhtan nefse, nefisten göğse ve nihâyet bütün bedene yayılarak kan içinde dolaşan bir nûr halini aldığını belirtir. Özellikle, mânevî bir

49 Muhammed b. Muhtar el-Küntî Halife, *ed-Derâif ve't-Telâid fî menâkibi ve kerâmâti eş-şeyhen, el-vâlîde ve'l-vâlîd* (Vahran Üniversitesi, 2011), 21.

50 Muhammed Halife, *ed-Derâif ve't-Telâid*, 138; Hamdî Ahmed, Ahmed el-Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve'l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya (Hayatu's-Şeyh Sîdî Muhtar el-küntî es-siyâsiyye ve'l-ilmîyye)* (Moritanya: Daru Kavâfil, 2008), 221, 109; Zeynep Mûsâdife, *el-Fikru's-sûfî 'inde's-şeyh Sîdî el-Muhtar el-küntî* (Cezayir: Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, 1432), 62.

51 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve'l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya*. 106.

rahatsızlığın tedavisi için virdin gerekli olduğunu söyler. Ayrıca sadece dil ile Allah'ın isimlerini veya sıfatlarını söylemekle yetinmenin yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre gerçek bir vird, bütün vücut organlarının kendi hâl diliyle Allah'ı anlamaları ve kendilerine özgü telaffuzlarla ifade etmesidir.⁵²

Sîdî Muhtar, virdin asıl hedefinin, insanın içinde gizli olan Allah sevgisini açığa çıkarmak ve sürekli olarak Allah'a yakın olmayı temin etmek olduğunu söyler. Virdin bu önemine dayanarak, kişinin nezi‘(ruhun teslim) anında bile vird pratiğini sürdürmesi ve onu bırakmaması gerektiğini belirtir. Ayrıca zikre devam ederek ruhunu teslim eden kişiye iki meleğin şahitlik edeceğini ve bu meleklerin Allah'ın huzurunda, kulun yaptığı zikirle tanıklık edeceğini ifade eder. O, kişinin dünya hayatında tattığı çeşitli dünyevî lezzetlerin, cennet sakinlerinin zikir ve tesbihâtlarından aldığı lezzet karşısında sönük kaldığını vurgular.⁵³

Muhtar, varlıkların yaşamını sürdürebilmesinin yalnızca zikirle mümkün olduğunu vurgular. Ona göre, evrendeki ağaçlar ve taşlar Allah'ı zikretmeyi bıraktıklarında, adeta bir tür ölüm yaşarlar. İnsanlar için de aynı durum geçerlidir; Allah'ı anmadıkları sürece, fiziksel ölüm gerçekleşme de kalpleri mânevî olarak ölmeye başlar. Bu, onları salihler sınıfından uzaklaştırır ve Allah'a olan kurbîyet vasfını kaybetmelerine neden olur.⁵⁴

2.3. Muhtâriyye Tarikatında Virdin Yapılış Şekli

Afrika kıtasında birçok tarikatın zaviye ve tekkelerinde, dans (raks), inilti, yüksek sesle bağırma ve sayha atma gibi ritüellerin yaygın bir şekilde uygulandığı bilinmektedir.⁵⁵ Ancak Kâdiriyye Tarikatı, bu tür uygulamaları tasvip etmemiş ve tamamen yasaklamıştır. Tarikat mensupları, zikirlerinde daha sade ve anlamlı ifadeleri tercih etmişlerdir. Bu doğrultuda, “İa ilahe illallah” (لا اله الا الله), “Allah” (الله) ve “Yâ Allah”, “Hay”, “Hû” gibi kelimelerle zikir yapmayı benimsemişlerdir.

52 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve'l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya*, 220; Sîdî Muhtar b. Ebû Bekir el-Küntî, *el-Cüratü's-şâfiyye ve'n-Nasîhetü'l-kâfiyye* (b.y.: Daru Kavâfil, 2016), 230.

53 Sîdî Muhtar b. Ahmed b. Ebubekir el-Küntî, *el-Ecibetu'l-Ebatiyye* thk. Memûn Muhammed Ahmed el-Küntî (Cezayir: Daru'l-Beyda, 2011), 100-101.

54 Sîdî Muhtar, *el-Ecibetu'l-Ebatiyye*, 101.

55 Sîdî Muhtar, *el-Ecibetu'l-Ebatiyye*, 76.

İzzettin b. Abdüsselam,⁵⁶ yalnızca “Allah” (الله) lafzıyla yapılan zikrin bid’at olduğunu belirtmiş ve bunun yerine “la ilahe illallah” (لا اله الا الله) lafzıyla zikir yapmanın daha doğru olduğunu savunmuştur. İlk dönemlerde, Küntî kabilesine ait zaviye ve tekkelerde “Yâ Allah” (يا الله) lafzıyla zikir yapılırken, Sîdî Muhtar döneminde bu gelenek değişmiş ve “la ilahe illallah” (لا اله الا الله) lafzı ile zikir yapılmaya geçilir.⁵⁷

Bazı sûfiler, bireysel zikirlerde yalnızca “الله” kelimesinin telaffuz edilmesini kabul edilebilir bir uygulama olarak görmüşler. Bu sûfilere göre, “الله” kelimesi zikredildiğinde, kişinin kalbi yumuşar, zihni berraklaşır ve ruhu derin bir huzura kavuşur. Hatta bu sûfiler, “الله” kelimesini zikreden kişiyi, mânevî anlamda yeniden dirilmiş bir kimseye benzetmişler. Ayrıca bu görüşe sahip olanlar, bireysel zikirlerde sema (dans), inilti, yüksek sesle zikir ve sayha atma gibi uygulamaları da meşru kabul etmişlerdir. Onlara göre, “الله” kelimesi güçlü ve derin bir tonla söylendiğinde beden titrer ve bu titremeye birlikte bedende mânevî bir sıcaklık hissedilir. Bu durumun etkisiyle, kişinin sema yapması, inlemesi, yüksek sesle zikir yapması ve sayha atmasını gerektiğini savunurlar. Bu sûfiler, “الله” kelimesinin mânevî gücüne kapıldıklarını ve bu hallerin kendi iradeleri dışında gerçekleştiğini ifade ederler.⁵⁸

Kuzey Afrika’da uygulanan Kâdiriyye Tarikatı’nın evrâdı, tarihsel süreçte iki önemli değişikliğe uğramıştır. İlk düzenleme, tarikatın önde gelen şeyhlerinden Şeyh Abdülkerim el-Muğîlî (ö. 1505)⁵⁹ tarafından yapılmış, ikinci düzenleme ise Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî tarafından gerçekleştirilmiştir. Şeyh Abdülkerim el-Muğîlî, tarikatın zikir uygulamalarını, bölge halkının yaşam tarzına, kültürel özelliklerine ve bireysel yeteneklerine

56 İzzettin b. Abdüsselam, Kuzey Afrika bölgesinde ilim ve tasavvuf alanında söz sahibi olan ve bölge âlimlerinin nezdinde görüşlerine başvurulmuş mümtaz âlimlerden biri olarak kabul edilir. Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya*, 220.

57 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya*, 220.

58 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya*, 221.

59 Sîdî Muhammed b. Abdülkerim el-Muğîlî el-Tilimsânî, Cezayir’in batısındaki Tilimsân şehrinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlarda Kur’an’ı hıfz ederek hafız olan el-Muğîlî, Kâdiriyye Tarikatı’nın önde gelen şeyhlerinden biri olarak önemli hizmetlerde bulunmuş ve İslami ilimlerde derin bir birikim sergilemiştir. Çeşitli konularda çok sayıda eser kaleme alan el-Muğîlî, aynı zamanda İslami değerleri savunarak Yahudilere ve putperestlere karşı mücadele etmiştir. Hicri 940 yılında vefat eden el-Muğîlî’nin hayatı ve eserleri, İslam düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Muhammed Halife, *ed-Derâif ve’t-Telâid*, 148; Küntî, *Cünnetü’l-mürîd dîne’l-merid*, 132.

uygun bir şekilde düzenlemiştir.⁶⁰ Bu düzenlemeler çerçevesinde, tarikata mensup müridlerin bireysel ya da toplu olarak günlük gerçekleştirilmesi gereken ibadet ve duaların detaylarını şu şekilde belirlemiştir:

Günlük beş vakit namaza müteakiben yüzer defa:

”حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ“ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ
لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَادِقُ الْوَعْدِ الْأَمِينِ
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا⁶¹

“Hz. Allah bize yeter, O ne güzel vekildir. Ne güzel koruyucu ne güzel yardımcısıdır. Yüce Allah’tan bağışlanma diler ve O’na yönelirim. O’ndan başka gerçek ilah yoktur, gerçek hakkı ortaya koyan O dur. Hz. Muhammed, Allah’ın elçisidir, sözünde doğru ve güveniliridir. Ey Rabbimiz! Efendimiz Hz. Muhammed’e ve O’nun ailesine çokça salât ve selamın olsun.”

Tarikat üyeleri, perşembe ve cuma gecelerinde toplu zikir yapmak üzere bir araya gelirler. Bu toplu zikirde, önce *Fâtiha* Sûresi, *Bakara* Sûresi’nin ilk beş âyeti, *Âyetü’l-Kürsî* ve *Âmenes-sûlû* gibi belirli âyet-i kerimeler okunur. Ardında, yukarıda ifade edilen “*selât-u selâm*” ve dualar, her biri yüz kez tekrarlanarak icra edilir. Sonrasında, zikir programını yöneten zâkir tarafından belirlenen adet ve sürede, “*Hizbu’s-Seyf*” olarak adlandırılan şu zikir çekilir:

“يا الله يا الله يا الله، يارب يارب يارب“ يارحمان يارحمان يارحمان“ يارحيم يارحيم يارحيم“

Sonrasında, “*İhlâs*” ve “*İnşirâh*” sûreleri üçer kez, “*Felak*” ve “*Nâs*” sûreleri ise birer kez okunur. Ardından, salavat-ı şerifler okunur ve son olarak “*Fâtiha*” sûresi ile toplu zikir tamamlanır.⁶²

İkinci değişikliği gerçekleştiren Sîdî Muhtar, Kuzey Afrika Kâdiriyye Tarikatı üyelerinin daha önce benimsediği evrâd ve ezkâr uygulamalarına bazı yenilikler getirmiştir. Bu yeniliklerin en önemlisi, her bireysel ya da toplu zikir ve dua sırasında, öncelikle Hz. Peygamber’e salât ve selâm göndermenin zorunlu kılmasıdır. Ayrıca Hz. Peygamber’e olan sevgisini ve saygısını dile getirmek için “*Nefhu’t-tayyib fi’s-salâti ‘ale’n-nebiyyi’l-habîb*” adlı bir eser yazmıştır.⁶³

60 Muhammed Halife, *ed-Derâif ve’t-Telâid*, 148.

61 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-künti et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 148.

62 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-künti et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 148.

63 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-künti et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 218.

Sîdî Muhtar'ın belirlediği ve tarikat mensuplarının her gün uygulaması gereken evrâd ve duaların başlangıcında okunması gereken salât ve selâm duası:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ دَوْرَانِ الْأَفْلَاقِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ تَسْبِيحِ الْأَمْلَاقِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ مَبْلَغَ الْأَذْرَاقِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ الْجِبَالِ الرَّاسِيَّاتِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ الْأُمُوتِ وَالنَّامِيَّاتِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ نَقْطِ الْبِحَارِ وَالزَّأْخِرَاتِ، وَصَلِّ عَلَيْهِ عَدَدَ الْأَزْهَارِ الْفَاجِرَاتِ،⁶⁴

“Allahım, ona gök cisimlerinin dönüş sayısı kadar salât ve selam eyle, meleklerin tesbih sayısı kadar salât ve selâm eyle, idrakin ulaştığı sınıra kadar salât ve selam eyle, yükseltilmiş (yerinden oynatılmayan) dağların sayısı kadar salât ve selam eyle, ölülerin ve dirilerin sayısı kadar salât ve selam eyle, denizlerin dolu olduğu sayısızca damlacıkların sayısı kadar salât ve selam eyle, süslü çiçeklerin sayısı kadar salat ve selam eyle.”

Sîdî Muhtar, salât ve selâm duasının ilk mısralarını “kâf” harfiyle sonlandırarak ve ikinci mısralarını “tâ” harfiyle bitirerek hem kâfiye uyumunu hem de ritmik yapıyı yapıya dikkat çeker. Bu düzen, dua metninin anlamını daha derin bir şekilde ifade etmeyi amaçlar ve Hz. Peygamber’e olan sevgi ve bağlılığı dile getirir. Sîdî Muhtar, Allah’ın (c.c.) Hz. Peygamber’i onurlandırmamız için O’na salât ve selâm göndermemizi emrettiğini belirtir. Ayrıca Allah’ın yalnızca bu emri vermekle kalmayıp, kendi zatı ve meleklerinin de Peygamberimize salât ve selâm gönderdiklerini ifade ederek şu âyeti aktarır: “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ederler. Ey iman edenler! Siz de O’na gönülden salât ve selâm gönderin.”⁶⁵ Bu âyetle, Cenab-ı Hakk’ın, katındaki Hz. Peygamber’in yüce değerine dikkat çektiğini vurgular.⁶⁶

Sîdî Muhtar, salât ve selâmın ardından kendisinden önce uygulanan evrâdi aynı şekilde uyguladıktan sonra “*el-bâkryâtu’s-sâlihâ*” adını verdiği aşığıdaki tesbih duasını ekler:

سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

Allah’ı tenzih ederim ve hamd yalnızca Allah’a mahsustur, Allah’tan başka ilah yoktur, Allah büyüktür, kuvvet ve kudret sadece Yüce ve Büyük Allah’ındır.”⁶⁷

64 Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî, *Nefhetu’t-tayyib fi’s-selati alâ’n-Nebîyyi’l-Habîb* [b.y.: Hazânetu’l-Âmme 222 3, ك].

65 el-Ahzâb 33/56.

66 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 219.

67 Sîdî Muhtar, *Fethu’l-vedûd şerhu’l-maksûr ve’l-memdûd ve’l-memdud*, 55.

Sîdî Muhtar, bu duanın “bâkıyâtu’s-sâlihâ” ismiyle adlandırılmasının hikmetini şu şekilde açıklar: “Bu dua, insanın hayatında sâlih bir amel olarak ona eşlik eder. Ölüm anında şeytanın tuzaklarından korur, ölüm sonrası kişinin ruhuna huzur verir ve kıyamet gününde ona şefaâtçi olarak yardımcı olur.”⁶⁸ Ayrıca Sîdî Muhtar, Ebî Saîd el-Haderî’nin (ö. 693-694) Hz. Resûlullah’ın “bâkıyâtu’s-sâlihâ” adını verdiği aşağıdaki duayı tekrarladığını aktarır:

سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ⁶⁹

Sîdî Muhtar’ın Kâdiriyye evrâd ve ezkârında gerçekleştirdiği değişikliklerden biri de İbrahim b. Ethem’den (ö. 779) alınan şu meşhur duayı eklemesidir. Ayrıca Sîdî Muhtar’ın hayatı boyunca bu duayı sıkça tekrarladığını ifade eder:⁷⁰

اللَّهُمَّ لَا تَكُنْ أَلَى أَنْفُسِنَا فَتَهْلِكْ وَلَا أَلَى غَيْرِنَا فَتَضَيِّعْ وَتَوَلَّنَا بِرَحْمَتِكَ فَإِنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ⁷¹

“Allah’ım! Bizi kendi nefsimize bırakma ki helak olmayalım, bizi başkalarına da bırakma ki ziyan olmayalım. Bizi rahmetinle destekle, çünkü Sen rahmet edenlerin en merhametlisisin.”

Sîdî Muhtar, Kâdiriyye tarikatının evrâd ve ezkârının bireysel ya da toplu bir şekilde icra edilmesinin ardından, şu dua ile sonlandırılmasını tavsiye etmektedir:⁷²

إِلَهِي بِكَ أَسْتَعِينُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ فَكَفِّنِي يَا كَافِي، اكْفِنِي الْمَهْمَاتِ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، يَا رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمَهَا، إِنِّي عَبْدُكَ بِنَابِكَ دَلِيلُكَ بِنَابِكَ أَسِيرُكَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ أَمْرُنَا بِدُعَايِكَ وَوَعْدُنَا بِإِجَابَتِكَ، وَقَدْ دَعَوْنَاكَ كَمَا أَمَرْتَنَا فَأَجِبْنَا كَمَا وَعَدْتَنَا، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ⁷³

“Yâ Rabbî, Sana sığınıyorum ve yalnızca Sana güvendim. Beni yeterli kıl, ey Yeterli Olan. Dünyada ve âhirette karşılaşacağım tüm zorluklardan beni koru. Ey dünyadaki ve âhiretteki merhamet sahibi, ben senin kulunum, kapında zelil, kapında esirim. Allah’ım, Sen bizlere dua etmeyi emrettin ve dualarımıza cevap verme sözü verdin. Biz de Senin emrini yerine getirerek Sana dua ettik, o halde vaat ettiğin gibi bizi yanıtla. Ey Celâl ve İkrâm sahibi, şüphesiz Sen vaadini asla bozmaysın.”

68 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 220.

69 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 221.

70 Sîdî Muhtar, *Nefhu’t-tayyîp fî’s-selati ‘ale’n-Nebiyi’l-Habîb*, 5.

71 Sîdî Muhtar, *Nefhu’t-tayyîp fî’s-selati ‘ale’n-Nebiyi’l-Habîb*, 5.

72 Hamdi, *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve’l-ilmu bi Azavadi İfrikya*, 222.

73 Sîdî Muhtar b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Küntî el-Küntî thk. Memun Muhammed Ahmed, *Hizbu’l-muğni* (Hazânetu’l-Âmme Fasî Kütüphanesi, 222 2, ك).

Sîdî Muhtar, bu duanın, tevhid inancı temelinde şekillenen diğer dualar gibi Allah'a sığınmayı ve yalnızca O'na güvenmeyi vurguladığını belirtmiştir. Duanın ana mesajı, Allah'a sığınılması gerektiği ve güvenin yalnızca O'na dayanması gerektiğidir. Ayrıca bu dua, Allah'ın kişinin hem dünya hem de âhiret işlerinde yeterli olduğuna, merhametli ve esirgeyici olduğuna dair ifadeler içerir. Sîdî Muhtar'a göre, bu duadaki ifadeler, kişinin Allah'a olan acziyetini ve ihtiyacını dile getirirken, aynı zamanda yalvarıcı bir tavır içinde olması gerektiğini vurgular.

Bu anlayışa göre, duaların yalnızca sözlü ifadelerle sınırlı kalmaması gerektiği, kalbin de dil ile uyum içinde olması gerektiği ifade edilir. Çünkü içten gelen samimi niyetlerle yapılan dualar, dileklerin gerçekleşmesi için önemli bir unsur olarak kabul edilir.⁷⁴

Sîdî Muhtar'ın ikinci tavsiyesi, her Müslümanın uyumadan önce abdest alıp kibleye yönelerek, Allah'a sığınmayı içeren aşağıdaki dua okumasıdır. Bu uygulama, kişinin hem mânevî arınmasını hem de Allah'a olan teslimiyetini güçlendirir. Sîdî Muhtar, bu duanın geceyi huzurlu geçirmeye ve Allah'ın koruması altına girmeye yardımcı olduğunu belirtir. Ayrıca abdestli uyumak, kişiyi hem bedensel hem de ruhsal olarak geceye hazırlarken, kibleye yönelmek Allah'a olan bağlılığı simgeler.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ نَفْسِي طَيِّبَةً، تُؤْمِنُ بِإِفَاتِكَ، وَتَرْضَى بِقَضَائِكَ، وَتُحِبُّ أَهْلَ طَاعَتِكَ مِنْ أَنْبِيَائِكَ وَأَوْلِيَّائِكَ

“Ey Allah'ım, nefsimi temiz kıl, seninle buluşmaya iman etsin, senin takdirine razı olsun ve peygamber ve veli kullarını sevsin.”

Sîdî Muhtar, bu duanın ardından kişinin bilinen kısa süreler ve “*Âyetel Kürsî'yi*” okuyarak uyumaya çalışması gerektiğini belirtir.⁷⁵

Sonuç

Tarikatların temel uygulamalarından biri olan virdler, tarihsel süreç içinde çeşitli evrelerden geçerek günümüze kadar ulaşmıştır. Zaman içinde “Amelü'l-yevm ve'l-lejl”, “*Kitabü'z-Zikr*”, “*Kitabü'd-Dua*” ve “*Evrâdü'l-lejl ve'n-nehâr*” gibi pek çok farklı kitap türü ortaya çıkmıştır. Bu kitaplar, virdlerin tarihsel gelişimini ve çeşitlenmesini göstermektedir. Her tarikatın kendine özgü vird uygulama sıklığı ve şekli, zamanla farklılaşmış ve bu uygulamaların nasıl yapıldığını belirleyen çeşitli düzenlemeler ortaya

74 Sîdî Muhtar, *Hizbu'l-Muğnî* 222 2, (ك).

75 Sîdî Muhtar, *Hizbu'l-Muğnî* 222 55, (ك).

çıkıştır. Bu çeşitlilik, her tarikatın kendi pratiklerine, inançlarına ve öğretilerine göre şekillenmiştir.

Miladî XII. yüzyılda Şeyh Abdulkadir Geylani tarafından kurulan Kâdiriyye Tarikatı da tarihsel süreç içerisinde ritüel ve uygulamalarında çeşitli değişikliklere uğramıştır. Bu değişiklikler arasında, özellikle vird pratiğinde yapılan yenilikler ön plana çıkmaktadır. Kâdiriyye Tarikatı'nın önemli mensuplarından biri olan Sîdî Muhtar, bu tarikattan aldığı öğretileri yeniden yorumlayarak Muhtâriyye Tarikatı'nı tesis etmiştir. Sîdî Muhtar, Kâdiriyye Tarikatı'nda olduğu gibi kurmuş olduğu bu yeni tarikatın ritüel ve uygulamalarında bazı değişiklikler ve eklemeler yapmanın yanı sıra vird uygulamalarında da değişiklikler gerçekleştirmiştir.

Sîdî Muhtar, vird pratiğiyle ilgili düşüncelerinde sürekli olarak Allah'ı anmanın virdin temel amacı olduğunu vurgulamıştır. O, gerçek bir virdin, bütün vücudun kendi içsel diliyle Hz. Allah'ı anlaması olduğunu belirtmiştir. Sözcüklerle yapılan zikrin, kalpten başlayarak ruha, ruhtan nefse, nefisten göğse ve en sonunda tüm bedene yayılan bir nurlaşma etkisi yarattığına dikkat çekmiştir. Bu açıklamalarıyla, vird pratiğinin derin bir içsel deneyim olduğunu ve mânevî bir aydınlanma sürecini ifade ettiğini vurgulamıştır.

Kuzey Afrika'daki çeşitli tarikatların zaviye ve tekkelerinde sıkça görülen inilti, bağırma-çağırma ve sayha atma gibi uygulamalar, Muhtâriyye tarikatında yasaklanmıştır. Bu tarikat, tevhid zikri, lavza-i celâl ve “Yâ Allah”, “Hay” ve “Hû” gibi özel kelimelerle yapılan zikirleri, normal ses tonuyla yapmayı tercih etmiştir.

Sîdî Muhtar b. Ahmed el-Küntî, Kâdiriyye Tarikatı'nın temel öğretilerini yeniden yorumlayarak bu tarikatın ritüellerine özgün katkılar sağladığı görülmüştür. Onun tarafından yapılan ayet, dua ve tasbehat eklemeleriyle şekillenen Muhtâriyye Tarikatı'nın evrâd pratiği ve uygulanış şekli, ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdulkadi, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâz'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1945.
- Abdulkadir b. Abdullah b. Kasım İsa el-Aziz, Abdülkadir İsa. *Hakâik ani't-tasavvuf*. Haleb: Daru'l-İrfan, 2001.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1. baskı, 1958.
- Akççek, Abdulkadir. *Halvetiyye Tarikatı ve Kolları*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2011
- Akççek, Abdülkadir. *Tasavvuf ve Zikir Pratikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Azizüddin, Neseî. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Baumann, H. – Westermann, D. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: y.y., 1948.
- Bedeî, Ahmed. *Hizb-i Kebîr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2001.
- Beyhakî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-İman*. thk. Abdülkadir Ata. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bedeî, Ahmed. *Hizb-i Kebîr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhul-Beyân Tefsiri*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 1996.
- Cezûlî, İbrahim. *Delâilü'l-Hayrât*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Emâl Tibî. *el-Kevkebü'l-vakad fi zikri fezaili'l-meşâyih ve hakâiki'l-evrâd li'l-Muhtâr b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Küntî*. Cezayir: Ebu Bekir Belkaid Üniversitesi, 2018.
- Esmâ, Fetuşî-Necat, Cuder. *Eş-Şeyh el-Muhtar el-kebir el-küntî ve devruhu'l-ilmîyye fi's-Sehrâi'l-Kubrâ*. Cezayir: Cilâli Bune'ame Üniversitesi, 2015.
- Fâzlı Paşa, Seyyid. *Şerh-i Evrâd-ı Mevlânâ*. İstanbul: Rumi Yayınlar, 1283.
- Gazzalî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b Muhammed b Muhammed b Ahmed. *İhyau ulumi'd-din*. çev. Ahmed Sedaroğlu. İstanbul: Merve Yay., 1975.
- Gazzalî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b Muhammed b Muhammed b Ahmed, *İhyau ulumi'd-din*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1985.
- Geylânî, Abdülkâdir-i. *Futühü'l-Ghayb*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Gölpınarlı, Abdülkadi. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1980.
- Hamdi, Ahmed. *el-Muhtar el-kebir el-küntî et-tasavvuf ve'l-ilmu bi Azavadi İfrîkiya, (Hayatü's-Şeyh Sîdî Muhtar el-küntî es-siyasîyye ve'l-ilmîyye)*. Moritanya: Daru Kavâfil, 2008.
- Hamel, Chouki. *Morocco, Black: A History of Slavery, Race, and Islam*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Hicâb, Ahmed. *Bedeîyye Tarikatı ve Evrâdî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l-Hikem*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Atâullah, İskenderî. *Tasavvufî Hikmetler*. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen İbn Mâce*. İstanbul: Kader Yayınları, 1997.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *Ravzatü't-Ta'rîf*, nşr. Muhammed el-Kettânî. Beyrut: y.y., 1993.
- İz, Mahir. *Tasavvuf Mâhiyeti, Büyüklere ve Tarikatlar*. İstanbul: Düzdağ Kitapevi, 2012.
- Kara, Mustafa. *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere Tarikatlar İstilahlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kara, Mustafa. "Evrâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/533-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839-2000)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Karamustafa, Ahmet. *İslam'da Manevi Hayat*. çev. Mehmet Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: y.y., 2004.
- Kur'an-ı Kerim ve Meal-i İcmali*. haz. Nusrettin Boleli-Niyazi Beki. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. thk. Abdülhalim Mahmud ve Mahmûd b. Şerif. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, 1972.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Küntî, Muhammed Halife. *Cünnetü'l-Mürîd Dûne'l-Merîd*. thk. Muhammed el-Mehdavi. Meğrib: Daru Ebi Rekâk, 2011.
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ahmed b. Ebû Bekir. *Hizbu'l-muğnî*. thk. Memun Muhammed Ahmed. b.y.: Hazânetu'l-Âmme Fasî Kütüphanesi, 222 .
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Ecibetu'l-Ebâtiye*. thk. Memûn Muhammed Ahmed el-Küntî. Cezayir: Daru'l-Beyda, 2011.
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ebû Bekir el-Küntî. *el-Cüratü's-Şâfiyye ve'n-Nasihetü'l-Kâfiyye*. b.y.: y.y., 2016.
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ahmed. *Keşfü'n-nikâb 'an esrâri Fâtihati'l-Kitâb*. b.y.: Hazânetü'l-Alâlu'l-Fasî Kütüphanesi, 828 .
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ahmed. *Fethu'l-Vedûd Şerhu'l-Maksûr ve'l-Memûd*. thk. Muhammed Ahmed. Kahire: Mektebetü'l-Sikâfedi'l-Dîniyye, 2002.
- Küntî, Sîdî Muhtar b. Ahmed. *Nefhetu't-tayyib fi's-selati alâ'n-Nebîyyi'l-Habîb*. b.y.: Hazânetu'l-Âmme Fasî Kütüphanesi, 222 .
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-Kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütübü'l-İhya (İhya'u Ulûmî'd-Dîn'in Şerhi)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Nisâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdul Kadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Nakşibend, Muhammed Bahaeddin. *Mektubat-ı Nakşibendî*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Divan-ı Kebir*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Müslim b. el-Haccâc. *Kütü'l-kulûb*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh Müslim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Mûsâdifê, Zeynep. *el-Fikru's-sûfi inde ş-şeyh Sîdî el-Muhtar el-küntî*. Cezayir: Ebû Bekir Belkâid Üniversitesi, 1432.
- Hunwick, John O. *West Africa, Islam, and the Arab World: Studies in Honor of Basil Davidson*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2006.
- Ould Sidi, Ali. *Sîdî Muhtar el-Küntî ve Batı Afrika'da Tasavvufun Etkisi*. çev. Mehmet Ali Doğan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir, *Libya'da Tasavvufî Hayat, Ensar Yayıncılık*. İstanbul: y.y., 2000.

Mustafa Polat

- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Esmâ Yayınları, İstanbul, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları: İslam'da Mistisizm Üzerine Bir Çalışma*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları: İslam'da Mistisizm Üzerine Bir Çalışma*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: y.y., 1972.
- Selvi, Dilaver. *Kaynaklarıyla Tasavvuf*. İstanbul: Semerkand Yay., 2013.
- Sîdî Muhtar b. Ahmed b. Ebubekir el-Küntî. *el-Ecibetu'l-Ebatiye*. thk. Memûn Muhammed Ahmed el-Küntî. Cezayir: Daru'l-Beyda, 2011.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer b Muhammed. *Avarifü'l-maarif: Marifet İhsanları*. İstanbul: Umran Yayınları, 1988.
- Şerif Efendi, Mehmed. *Risale-i Tarikat-ı Nakşibendiye*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1911.
- Şîrvânî, Yahyâ. *Virdü's-Settâr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Koleksiyonu, 34/52, 12b-16a.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa : Bursa Akademi, 2016.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Câmî'u't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Uludağ, Süleyman. "Hizb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Nakşibendîlik ve Sûfî Eğitim Yöntemleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Mevlevîlik: İnanç ve Pratikler*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Şâzelîlik ve Tasavvuf*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufî Düşünce ve İbadet Anlayışı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Yıldız, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de Zikir Kavramı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Evrâd ve Ezkar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Yüce, Ahmet. *Zikir ve Tasavvuf Uygulamaları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Hinduizm’i Tasavvufla Telif İddiaları Bağlamında Bir Nakşibendiyye Şeyhi: Mazhar Cân-ı Cânân

*A Naqshbandi Sheikh in the Context of Claims of Reconciling Hinduism
with Sufism: Mazhar Jân-i Jânân*

Dr.

Mehmet Eker

MEB Şehit Ali İhsan Okatan Ortaokulu, Ankara, Türkiye/ Ministry of National Education, Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0009-0005-4989-1080>

mehmeteker@hotmail.com

ROR Id: <https://ror.org/00jga9g46>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Eylül / 22 November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1554366>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Eker).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/ This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/ Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Mehmet Eker, “Hinduizm’i Tasavvufla Telif İddiaları Bağlamında Bir Nakşibendiyye Şeyhi: Mazhar Cân-ı Cânân”, *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 261-288.

Öz

Bu makalede Nakşibendiyye şeyhi Mazhar Cân-ı Cânân'ın (ö. 1195/1781) Hinduizm ile ilgili görüşleri tasavvufu telif iddiaları bağlamında ele alınmaktadır. Çalışma; Mazhar'ın Hinduizm'e dair görüşlerini ve bu fikirlerinden dolayı kendisine yöneltilen eleştirileri kapsamaktadır. Mazhar'ın, Hinduizm'in semavî bir din olup olmadığına dair cevaben yazdığı bir mektup, kendisi hakkında birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bazı araştırmacılar Mazhar'ın Hinduizm'e müsamahakâr davrandığını hatta tasavvufu Hinduizm'i telif çabasında olduğunu iddia etmişlerdir. Mezkûr iddialar *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde de kendisine yer bulmuş, Hindu tanrıları olan Krişna ve Rama'ya cezbe sülûk atfedecek kadar ileri gittiği, zikir halkasına Hinduları almış olabileceği de ileri sürülmüştür. Bu hali ile bakıldığında Şeyh Mazhar yarı sûfi yarı yogi bir kişi olarak görülmektedir. Bu ciddi iddiaları ele alması, realitesini tartışması bakımından çalışma önem taşımaktadır. Bu makalenin amacı Şeyh Mazhar'ın Hinduizm ile ilgili görüşlerinin bağlamlarını ortaya çıkarmak, zikredilen iddiaların gerçekliğini ele almaktır. Yöntem olarak Şeyh Mazhar'ın hayatı ile görüşleri birbirleriyle karşılaştırılmış, düşüncelerinin iz düşümleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun neticesinde Mazhar'ın Hinduizm'e dair yaptığı değerlendirmelerin bu dinin semavî olup olmadığına irdelemeye yönelik olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mazhar'a göre Hindistan coğrafyasına peygamberler gelmiş, insanları hidayete sevk etmeye çalışmışlardır. Vedalar ilahî bir kitap, Rama ve Krişna gibi mitolojik şahsiyetler de bu dinin peygamberi olabilirler. Zira Hint inancında monoteizm, cennet, cehennem, âlemin hudûsu gibi inanışlar mevcuttur. Hint kutsal kitaplarına bakıldığında; monoteizm, ahiret, âlemin hudûsu konularında Mazhar'ın yaklaşımlarını destekleyecek, birçok pasaj bulunmaktadır. Mazhar, Hinduizm'in nesh edilmiş semavî bir din olduğu düşüncesini Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Zira Kur'an'da her kavme bir peygamber gönderilmiş olduğu bildirilmiştir. Bundan hareketle İslâm itikadına muvafık Hindu inançlarının geçmiş peygamberlerin bir izi olduğunu düşünmüştür. Mazhar bu ifadeleriyle beraber Hz. Muhammed'e iman etmeyenleri kâfir olarak görmüş, Hindu ritüel ve merasimlerine katılmayı yasaklamış, bunlara iştirak edenleri de küfürle itham etmiştir. Hinduların merasim yemeklerini yememiş, Allah'tan başkası adına tutulan oruçları şirk olarak nitelemiş, kâfir olarak nitelediği kişiler için de ayağa bile kalkmamıştır. Kendisi hayatı boyunca sünnete uygun yaşamaya çalışmış, gündelik hayatın en basit hareketinden ibadetin en ince detayına kadar sünnete uymayı amaçlamıştır. Kâfir olarak gördüğü Hinduları zikir halkasına almış olduğuna dair bir emare bulunamamıştır. Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Mazhar'ın Hinduizm ile tasavvufu telif çabasında olmadığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hinduizm, Nakşibendiyye, Mazhar, Cân-ı Cânân.

Abstract

This article examines the views of the Naqshbandi sheikh Mazhar Jân-i Jânân (d. 1781) on Hinduism in the context of claims that he attempted to reconcile Sufism and Hinduism. It covers Mazhar's perspectives on Hinduism and the criticisms directed at him because of these views. His letter responding to whether Hinduism is a revealed religion sparked much debate. Some scholars argue that Mazhar was lenient towards Hinduism and even tried to reconcile it with Sufism. These claims have been discussed in the *Diyanet Islamic Encyclopedia*, with some suggesting that Mazhar attributed spiritual significance to Hindu deities like Krishna and Rama and might have included Hindus in his circles of dhikr. This portrayal depicts Mazhar as a half-Sufi, half-yogi figure, making this study crucial for evaluating the reality of such claims. The article aims to contextualize Mazhar's views on Hinduism and assess the validity of these claims. It compares Mazhar's life and views to trace his thought patterns. The study concludes that Mazhar's evaluations of Hinduism were an attempt to determine whether it was a revealed religion. He believed that prophets were sent to the Indian subcontinent to guide people and that the Vedas could be divine scriptures, with figures like Rama and Krishna possibly being prophets. Monotheism, concepts of heaven and hell, and the temporality of the world in Hindu beliefs support Mazhar's opinions. He argued that Hinduism could be a superseded revealed religion based on the Qur'anic verse stating that prophets were sent to every community. However, Mazhar regarded those who did not believe in Prophet Muhammad as unbelievers, prohibited participation in Hindu rituals, and accused those who participated of disbelief. He refused to eat ceremonial meals prepared by Hindus, described fasting for anyone other than Allah as polytheism, and did not even stand for individuals he considered disbelievers. Throughout his life, he endeavored to follow the Sunnah in every detail and believed the essence of the Naqshbandi order lay in adhering to the Qur'an and Sunnah. No evidence supports the claim that he included Hindus in his dhikr circles. These findings indicate that Mazhar did not attempt to reconcile Sufism with Hinduism.

Keywords: Sufism, Hinduism, Naqshbandi, Mazhar, Jân-i Jânân.

Giriş

Mazhar Cân-ı Cânân (ö. 1195/1781) Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatinin önemli şeyhlerindendir. Nakşibendiyye'nin; Türkiye, Irak, Suriye'de yayılmasını sağlayan Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 1242/1827) şeyhi Abdullah ed-Dihlevî (ö. 1240/1824) Mazhar Cân-ı Cânân'ın mürididir. Mazhar Cân-ı Cânân, bu sebeple Türkiye'de faaliyet göstermiş Nakşibendiyye kollarının silsilesinde yer almıştır. Mazhar Cân-ı Cânân'ın fikirleri ve uygulamaları bu kollar vasıtasıyla Ortadoğu coğrafyasında yayılma imkânı bulmuştur.

Mazhar Cân-ı Cânân hakkında *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde, *Mazhar Cân-ı Cânân*¹ maddesinde hayatı ve görüşleri hakkında bilgiler verilmiştir. Hayatı hakkında Abdullah ed-Dihlevî tarafından yazılmış olan *Makâmât-ı Mazharî*, Necdet Tosun tarafından tercüme edilmiştir.² Tarikatın uygulamalarını ihtiva eden *Ma'mûlât-ı Mazhariyye* adlı eserin Osmanlıca tercümesi Hatice Gargu Karadeniz tarafından transkripsiyon ve tahlil edilerek incelenmiştir.³ Bu çalışmalar haricinde Mazhar Cân-ı Cânân'ı müstakil olarak konu edinen Türkçe bir çalışma tespit edilememiştir.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde, Mazhar Cân-ı Cânân ve Nakşibendiyye maddelerinde; Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hinduizm'e karşı göz yuman tavır⁴ bulunduğu, tasavvufla Hinduizm'i telif eden çabası olduğu ve zikir halkasına Hinduları da almış olabileceği iddia edilmiştir.⁵ Feriduddin Aydın ise Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hint kökenli olduğunu, yaşantısının Hz. Peygamber'e değil, tam tersi Buda'ya benzediğini, bir Hintli olarak ülkenin dinî ve mistik atmosferinden etkilendiğini iddia etmiştir.⁶ Sher-Ali Tareen, "Reifying Religion While Lost in Translation: Mirza Mazhar Jan-i-Janan (d. 1781) on the Hindus" adlı makalesinde Mazhar'ın Hinduizm

1 Hamid Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/195-196.

2 Abdullah Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Erkam Yayınları, 2024).

3 Hatice Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyîçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015).

4 Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/335-342.

5 Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", 28/195-196.

6 Feriduddin Aydın, *Tarikatta Râbîta ve Nakşibendilik* (İstanbul: Tevhid Basım ve Yayın, 2018), 157.

ile tasavvufu bağdaştırmaya yönelik tavrı olduğunu iddia etmiştir.⁷ Bu hali ile Mazhar Cân-ı Cânân, bütün dinlerin yahut büyük dinlerin aynı gerçekliğe işaret eden ve böylelikle her bir dinin insanı eşit ölçüde ilahî kurtuluşa götürebileceğini iddia eden dinî çoğulculuk⁸ görüşüne sahip yarı yogi yarı sûfi izlenimine işaret edilmektedir.

Muhammed İkbâl Müceddidî, Urduca'ya çevirmiş olduğu *Makâmât-ı Mazharî*'nin, mukaddimesinde Mazhar'a yöneltilmiş eleştirilere altı başlıkta cevap vermiştir. Müceddidî'nin savunması, Mazhar'ın Hinduizm'e dair görüşlerini açıklayan mektubuna dayanarak kendisine yöneltilen suçlamalara yanıt olarak yazılmıştır.⁹ Diğer bir çalışma Ebü'l-Hasan Zeyd Fârukî ve Seyyid Ahlak Hüseyin'e ait olup Mazhar'ın söz konusu mektubunda ifade ettiği görüşleri açıklamayı amaçlamıştır. Araştırmada Mazhar'ın Hinduizm-İslâm sentezi oluşturma amacının olup olmadığı, görüşlerinin İslâm'a uygunluğu ve Hinduizm ile ilgili yorumlarının bu dinin kutsal metinlerindeki karşılıkları incelenmiştir.¹⁰

Bu çalışmanın Müceddidî ve Farukî-Hüseyin'in çalışmalarından farkı; Türkiye'de yayınlanmış iddialara da yer vermesi, Rama ve Krişna'nın peygamberliği, zikir halkasına Hinduların alması gibi konuları ihtiva etmesi, hayatı ve düşünceleriyle ilgili genel bir perspektif sunmaya çalışmasıdır. Dahası bu çalışma Mazhar'ın söz konusu mektubundan kaynaklı eleştirileri gerekse bunun dışında gelişen iddiaları ele alması itibariyle literatürdeki boşluğu doldurmaktadır. Bu makalede Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hinduizm'e yaklaşımının ne olduğu müridlerinin Mazhar'ın hayatını konu edinen eserleri ve kendisinin mektupları üzerinden irdelenmiştir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın hayatı ve diğer dinlere yaklaşımı, İslâm dinine bağlılığı bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu metotla Hinduizm hakkında yaptığı yorumların bağlam ve kapsamı anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada hem bu iddiaların hakikati hem de Hinduizm ile örtüşen bir yönü olup olmadığı incelenmiştir. Öncelikle hayatı hakkında bilgi verilmiş,

7 SherAli Tareen, "Reifying Religion While Lost in Translation: Mirza Mazhar Jan-i-Janan (d.1781) on the Hindus", *Macalester Islam Journal* 1/2 (2006).

8 Musa Kazım Arıcan, "Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/2 (2011), 23.

9 Abdullah Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, çev. Muhammed İkbâl Müceddidî (Lahor: Progressive Books, 2015), 122-131.

10 Ebu'l-Hasan Zeyd Fârukî - Seyyid Ahlak Hüseyin, *Hindûstani Kadim Mezâhib aur Hazret-i Mirza Cân-ı Cânân Mazhar Kâ Mektûb* (Delhi: Hazret-i Şah Ebu'l-Hayr Akademi, 1990).

itikadı ve Hindulara karşı tutumu izah edilmeye çalışılmıştır. Bu başlıklarla mezkûr iddialarla Mazhar Cân-ı Cânân'ın düşünce ve yaşamının muvafık olup olmadığı gösterilmeye gayret edilmiştir. Diğer başlıklarda Hinduizm'e dair görüşleri işlenmiş olup bu fikirler Hinduizm tarihine dair modern ve klasik çalışmalarla kıyas edilmiş, Mazhar'ın verdiği bilgilerin doğruluğu gösterilmeye çalışılmıştır. Krişna ve Rama'ya dair görüşleri de bu bağlamda ele alınmıştır.

1. Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hayatı, İtikadı ve Yaşantısı

Şemsüddîn Habîbullâh Mîrzâ Mahzar Cân-ı Cânân b. Mîrzâ Cân b. Abdissübhân Dihlevî, 9 Şubat 1702 tarihinde doğmuştur.¹¹ Kendisinin verdiği bilgiye göre soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından ise Emir Timur'a ulaşmaktadır.¹² Babası hayatta iken, Hafız Abdürresul Dehlevî'den Kur'ân-ı Kerim, Muhammed Efdal Siyalkutî'den (ö.1146/1733) hadis dersi almıştır. 16 yaşında babasını kaybetmiş (1718), 20 yaşında dünyadan el etek çekmiştir.¹³ Seyyid Nûr Muhammed Bedâûnî'ye (ö.1135/1723) bağlanarak Nakşibendiyye tarikatına girmiş, şeyhinin vefatından sonra başka şeyhlerden istifa etmiş; Şah Muhammed Zübeyr (ö.?), Şah Hâfız Sa'dullah (ö.1152/1740) ve Muhammed Abid Sünnâmî'ye (ö.1160/1748) intisap etmiştir. Şah Hâfız Sa'dullah şiir yeteneğinin gelişmesinde yardımcı olmuş, en son Muhammed Âbid Sünnâmî'nin hizmetinde bulunmuş kendisinden Çiştîyye, Kadiriyye ve Sühreverdiyye icazeti almıştır.¹⁴ Sünnâmî'nin vefatından sonra müridleri irşad etme vazifesini üstlenmiş, birçok halife yetiştirmiştir. 1195/1781 yılı mah-ı Muharrem'in 7'sinde Şiûler'in gerçekleştirdiği iddia edilen¹⁵ suikasta uğramıştır.¹⁶ Bu saldırıyı gerçekleştirenler için kısas uygulanmasını istememiş ve vurulduktan üç

11 Bu tarihlendirme Prof. Dr. Necdet Tosun'a aittir, yaptığı hesaplamalarla bu tarihi ön görmüştür. Detaylı bilgi için Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, 2024, 217.

12 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, 2024, 217; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010), 122.

13 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 216; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 122.

14 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 218; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 123.

15 Gargu, *Mevlânâ Hâce Nâimullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 174; Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", 28/196.

16 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 156-157; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 88; Gargu, *Mevlânâ Hâce Nâimullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 174.

gün sonra 1195/1781 tarihinde hayatını kaybetmiştir.¹⁷ Mazhar Cân-ı Cânân müridlerine gönderdiği mektuplar *Kelîmât-ı Tayyibât*'ta, yazdığı şiirler *Divân*'da derlenmiştir. Mevlevî Senâullah Pânîpatî (ö. 1225/1810),¹⁸ Abdullah ed-Dihlevî (ö. 1240/1824),¹⁹ Naîmullah Behrâyiçî (ö. 1218/1803)²⁰ önde gelen halifelerindedir.

Mazhar Cân-ı Cânân Ehl-i sünnet mezhebine mensup bir sûfidir. Vasiyetinde Ehl-i sünnet itikadına uymaya davet etmiş, müridlerinin hallerini daima kitap ve sünnete arz etmelerini tavsiye etmiş, kitap ve sünnete uymayan halleri merdud saymıştır. Hayatını sünnete göre sarf etmiş, müridlerini de bu yönde teşvik etmiş, sünnet olduğunu bildiği bir ameli ganimet olarak nitelendirmiştir.²¹

Mazhar Cân-ı Cânân'a göre Nakşibendiyye tarikatının esas sünnet-i seniyyeye ittibâ ve bid'atlerden kaçınmaktır.²² Mazhar Cân-ı Cânân'a bir grup âlim "Nakşibendiyye tarikatının diğer tarikatlardan hangi ayrıcalığı ve üstünlüğü vardı ki onu seçtiniz?" diye sorduklarında, bu tarikatın Kur'ân ve sünnete çok uygun olduğunu, şeriata uygunluğu sayesinde bu tarikatın nurlarının arttığını belirtmiştir.²³ Bu tarikatı seçme nedenini de bir defasında şöyle açıklamıştır: "Bu tarikayı kitap ve sünnete müntabık oldum ve kitap ve sünnetin sübutu ise kat'idir ve her nesne ki kat'i olan şeye müntabık ola, o dahi kat'i olur. Pes bu tarika kat'idir. (Bu tarikat, Kitap ve Sünnet'e uygun bir yoldur. Kitap ve Sünnet'in doğruluğu kesin olduğu için, onlara uygun olan her şey de kesinlik taşır. Dolayısıyla,

17 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 177.

18 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 166; Mehmet Eren, "Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1996), 322; Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/506.

19 Süleyman Uludağ, "Abdullah ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/94; Arthur Buehler, "Mevlâna Hâlid ve Şah Gülâm Ali (Abdullah Dehlevî)", çev. Mehmet Atalay, *Usul İslâm Araştırmaları* 16/16 (2011), 118.

20 Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", 28/196; Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 17.

21 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 162-146-163.

22 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 68.

23 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, 2010, 129.

bu tarikat da kesin ve doğru bir yoldur.)”²⁴ Kendisi her amelinin hadislere uygun olmasına özen göstermiş, bu minvalde şöyle demiştir: “Hal ve amellerimizi Hz. Peygamber’in sünnetine ve fıkıh kitaplarına uygun hale getirdik. Her kim bizim işlerimizde şeriata aykırı bir şey görürse bizi uyarın.” Mazhar Cân-ı Cânân, sünnete uymak için sabah namazının sünnetini evde kılmış, teheccüd namazına önem göstermiş, sahurda yemek yememesine rağmen sünnete ittibâ için su içmiş, sünnet olduğunu düşündüğü için yalnız bir kıyafeti ile yaşamış, imameyi sünnet üzere bağlamış cenazesinin defninin de sünnet üzere olmasını vasiyet etmiştir.²⁵ Hz. Muhammed’in sevdiği yemeklerden yemiş, selam verilirken bile sünnete uymaya hassasiyet göstermiştir. Hindu adetlerine muvafık selam vermeyi müridlerine yasaklamıştır.²⁶ Bu zaviyeden bakıldığında hayatının bütün aşamalarında sünneti tatbik etmeye çalıştığı aşikârdır.

Şeyh Mazhar’ın, sünneti hayatına tatbik etme konusundaki ictihadı, bazen İmâm-ı Rabbânî’nin (ö. 1034/1624) ictihadından farklılık göstermiştir. Mazhar Cân-ı Cânân, İmâm-ı Rabbânî’yi yol gösterici piri olarak tarif etmiş, müridlerini ikinci namazlarından sonra *Mektûbât* okumaya teşvik etmiştir. Ona göre *Mektûbât* şeriat meselelerini, tarikat sırlarını, hakikatin yüksek ilimlerini, tasavvufi eğitimin inceliklerini, Allah’a bağlanmanın nurlarını ihtiva eden bir eserdir.²⁷ Ona karşı duyduğu bu hayranlık ve derin hürmete rağmen onun fikirlerine taassup mertebesinde bağlılık göstermemiş, amellerin öncelikle sünnete uygun olmasını amaçlamıştır. Mazhar Cân-ı Cânân’ın sünneti ihya etmeye çalıştığı meselelerden biri de namazda işaret parmağının kaldırılmasıdır. İmâm-ı Rabbânî, namazda parmak kaldırmayı yasaklamıştır. Ona göre, mukallitlerin hadislerle amel etmeleri doğru değildir. Müctehid ulemâ böyle bir şeyi yasaklamışsa mukallitlerin de buna uymaları, haram veya mekruh bir işi yapmaya cüret etmemeleri gerekir.²⁸ Buna mukabil olarak Mazhar Cân-ı Cânân namazlarda parmak kaldırmaya devam etmiştir. Kendisine

24 Gargu, *Mevlânâ Hâce Nâimullah Behrâyiçi’nin Ma’mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 169.

25 Gargu, *Mevlânâ Hâce Nâimullah Behrâyiçi’nin Ma’mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 117-118-129-158-163-169-182.

26 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 99; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 47.

27 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 110; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 53.

28 Ahmed-i Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî* (İstanbul: İhlas Matbaacılık ve Dağıtım A.Ş. 1977), 663.

yazılan bir mektupta İmâm-ı Rabbânî'nin bunu yasakladığını, Mazhar Cân-ı Cânân'ın da İmâm-ı Rabbânî'yi sevdiği için, seven sevdiği kişiye uymalı denilmiştir. Buna şöyle yanıt vermiştir: “Müceddid hazretlerinin parmak kaldırmayı terk etmesi ictihad iledir. Nesh edilmeyen sünnet, müçtehidin içtihadından daha önceliklidir. Parmak kaldırmanın sünnet olduğu sabit olduktan sonra, ‘Müceddid hazretleri onu terk etmiş’ diyerek terk etmek makul değildir.”²⁹

Bu bilgiler ışığında Mazhar Cân-ı Cânân'ın hayatı incelendiğinde, sünnete bağlılık konusundaki hassasiyeti net bir şekilde görülmektedir. Sünnet, Hz. Muhammed'in sözleri, davranışları, onayları ve karakter özelliklerini içeren kapsamlı bir rehber olarak, Müslüman birey, toplum ve devlet yaşantısına yön vermektedir. Bu nedenle, sünnete bağlı kalarak yaşamak, bir Müslümanın hayatının her alanını etkileyen bir tutumdur. Sünnetin günlük yaşamda ortaya koyduğu edep, Müslüman toplumu diğer toplumlardan ayıran bir yapı oluşturur. Bu bağlamda, sünnete bağlılık, Müslüman bireyi görünüşte ve tecrübede diğer toplumlardan farklılaştırır; bu durum, Müslümanların kültürel asimilasyonunu zorlaştırır ve bağımsız bir dini kimlik kazandırır.³⁰ Mazhar Cân-ı Cânân da sünnete bağlı yaşamayı bir ilke olarak benimsemiş, gündelik hayattaki tercihlerinden ibadet pratiklerine kadar geniş bir alanda Hz. Peygamber'in örnekliğine uymayı hedeflemiştir. Onun yemek tercihleri, giyim tarzı, ibadetlerindeki titizliği ve gündelik yaşamındaki diğer detaylar, bu bağlılığın somut göstergeleridir. Bu tutum, doğrudan doğruya diğer din mensuplarından farklı bir yaşam tarzını benimsemesine neden olmuştur ve bu farklılık, onun dinî inançlarını açıkça ortaya koyma çabasının bir sonucudur. Bundan dolayı Şeyh Mazhar'ın Hz. Peygamber'den çok Hindulara benzediğini³¹ iddia etmek için daha aksi delillere ihtiyaç duyulmaktadır.

2. Mazhar Cân-ı Cânân'ın Küfre ve Hindular'a Karşı Tavrı

Küfür kelimesi sözlükte örtmek, gizlemek, nankörlük etmek gibi anlamlara gelir. İstilahta ise genellikle Allah'ın vahdaniyetini, İslâm şeriatını

29 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 259; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 140.

30 Yusuf Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida, 2011), 77.

31 Aydın, *Tarikatta Râbta ve Nakşbendilik*, 157.

ve nübüvveti inkâr etmek demektir.³² Küfür ehline ise *kâfir* denilir.³³ İslâm dini, küfür kavramıyla diğer dinlerden kendisini ayırmış, arasına bir sınır çizmiştir.

Mazhar Cân-ı Cânân'a göre İslâm dini son hak din olup, Hz. Muhammed'e iman etmeyen hiç kimse kurtuluşa eremez, hidayeti bulamaz. Bu sebeple Hz. Muhammed'in getirdiklerini inkâr etmek küfürdür:

Bütün insanlara gönderilen ve son peygamber olan bizim peygamberimizin zuhurundan sonra ise, onun dini (İslâm) doğuda ve batıdaki bütün dinleri nesh etmiş, hükümlerini iptal etmiştir. Hiç kimse kıyamete kadar ona itaatten uzak kalmaz. O halde, peygamberimizin gelişinden bugüne kadarki 1180 sene geçmiştir. Onu kabul etmeyen herkes kâfirdir, fakat daha önceki nesiller böyle değildir.³⁴

Bu itikada sahip Mazhar Cân-ı Cânân, çağdaşı Hinduları kâfir olarak görmüş, onların mukaddes günlerine hürmet ve tazim göstermeyi küfür olarak kabul etmiştir. Bazı cahil Müslümanların, Hinduların Divali³⁵ festivaline katıldığını, bu festivalde yapılan ritüelleri yerine getirdiklerini bu amellerin cümlesinin İslâm dinine göre şirk ve küfür olduğunu söylemiştir.³⁶ Mazhar Cân-ı Cânân'ın tavrı Nakşibendiyye şeyhlerinden, Hindistan coğrafyasında yaşamış olan İmâm-ı Rabbânî'nin tavrının da devamı niteliğindedir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî de bu bayram ve törenlere katılanlara karşı da sert bir tutum takılmıştır: “Kimse, kâfirlere mahsûs olan âdetlere ve bayramlara katılır, kâfirlerin mukaddes bildikleri günlerinde ve gecelerinde, onların yaptıklarını yaparsa cehenneme girer. Ama, kalbinde zerre kadar imanı olduğu için, cehennemde sonsuz kalmaz.”³⁷

İmâm-ı Rabbânî'nin tutumuyla Mazhar Cân-ı Cânân'nın tavrının aynı olduğu görülmektedir. Bu tavır Müslüman kimliğinin Hindistan'da asimile olmasını engellemeye yönelik olduğu söylenebilir. Bu tavrın yansımaları Şeyh Mazhar'ın gündelik hayatında sürmüştür. Normalde tevazu sahibi,

32 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1412), “kfr”, 1/714.

33 İsfahânî, “kfr”, 1/715.

34 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 254-255; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 139; Mazhar Cân-ı Cânân, *Kelîmât-ı Tayyibât* (Delhi: y.y., 1891), 26-27.

35 Ekim-Kasım aylarına denk gelen ve tüm Hindistan'da kutlanan bir “ışık” bayramdır ve tanrıça Lakshmi ile ilgilidir. Korhan Kaya, *Hinduizm* (Ankara: Dost, 2011), 64.

36 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 147; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 81.

37 Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî*, 325.

güler yüzlü bir insan olmasına karşın, hiçbir kâfir için ayağa kalkmadığı nakledilmiştir. Hatta gayr-i müslim olan Maratha komutanı onu ziyarete geldiğinde sırf ayağa kalkmamak için komutan geldikten sonra odasından çıkmış, aynı şekilde komutan gideceği zaman yine odasına dönmüş komutan ayağa kalkınca öyle uğurlamıştır. ³⁸ Mazhar Cân-ı Cânân, Hindulara hürmet göstermek bir yana Hinduların yemeklerini de yememiştir. Şeyh Gulâm Hasan'a "Yoksa sen kâfirlerin tapınma yemeğini mi yedin? Kalbinde küfür karanlığı görülüyor" diye sormuştur. ³⁹ Bu tavrı ölüm anına dek sürmüş, Şeyh Mazhar suikasta uğradıktan sonra Nevvâb Nefes Han (ö. 1782) tedavisi için Avrupalı cerrahları gönderdiğinde, Allah'ın şifayı Müslüman cerrahların eliyle bahşetmesini istediğini söyleyip, son nefesinde Avrupalı cerrahlardan medet ummayı İslâm'a aykırı görmüştür. ⁴⁰

Yukarıda zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hindulara karşı müsamahasız bir tutum sergilediği aşikârdır. Hinduların adetlerine, bayramlarına ihtiram göstermediği gibi iştirak edenleri de tekfir etmiş, Hinduların bu merasimlerde yaptıkları yemekleri yemeyi bile hoş karşılamamıştır. Bu durum, onun farklı inanç sistemlerine karşı tavizsiz bir duruş sergilediğini ortaya koyar. Benzer bir şekilde, tedaviye muhtaç olduğu zamanlarda bile Avrupalı cerrahların müdahalesini reddetmesi, gayrimüslimlere yönelik genel bir mesafe koyduğunun göstergesidir. Gayri müslimlere yönelik bu davranışlarının sebeplerinden biri Ekber Şah'ın (ö. 1014/1605) başlatmış olduğu dinî reform hareketi olduğu söylenebilir. Dinlerin önde gelen din adamlarıyla görüşen Ekber Şah, İnciller'i Farsça'ya çevirtmiş, altına Hindular gibi işaret (kaşka) koymuş, Hinduların kutsal saydığı kuşağı beline bağlamış, sarayda Hindu ayinleri yaptırmış, Hinduların kutsal saydığı ineğin etinin sarayda yenilmesini yasaklamış, Mecusilerin etkisiyle devamlı yanan bir ateşin bulundurulmasını sağlamıştır. ⁴¹ Bu hareketin, başlangıçta bir dinler arası hoşgörü çabası gibi görünse de zamanla İslâm karşıtı bir eğilime dönüştüğü İmâm-ı Rabbânî tarafından dile getirilmiştir; bu dönemde İslâm

38 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 99-100; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 47.

39 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 147; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 81.

40 Gargu, *Mevlânâ Hâce Nâimullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 176.

41 Hilal Şahin, *Ekber Şah ve Dinî Reformu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2014), 139; Enver Konukçu, "Ekber Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

açıkça kötülenmiş, Müslümanlarla alay edilmiş, Müslümanların İslâm'ın emir ve yasaklarını uygulaması yasaklanmıştır. Müslümanların ibadet etmesi de hoş karşılanmamıştır.⁴² Bu hareket Müslümanları, İslâm ile diğer dinler arasındaki farkları gözetmeye sevk etmiştir. Zira bu baskılar İmâm-ı Rabbânî tarafından Müslümanları ve İslâm'ı yok etmeye yönelik bir teşebbüs olarak yorumlamıştır.⁴³ Bundan dolayı İmâm-ı Rabbânî, Müslümanların arasına yayılmış diğer din mensuplarının adetlerinin kaldırılmasını istemiştir.⁴⁴ Bu durum, İslâm ile diğer dinler arasındaki sınırların korunması gerektiği düşüncesini Müslümanlar arasında güçlendirmiştir. İmâm-ı Rabbânî ve halifeleri, Müslümanların kendi dini kimliklerini korumalarını ve diğer din mensuplarının ritüellerinden uzak durmalarını savunmuş, bu hareketlerin Müslümanları ve İslâm'ı yok etmeye yönelik bir girişim olarak algılanması gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hindulara ve onların ritüellerine karşı mesafeli tutumu, yaşanan bu tarihî gelişmelerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Onun hassasiyeti, Müslüman toplumun kimliğini koruma çabasının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır denilebilir.

3. Zikir Halkasına Hinduları Aldığı İddiası

Hamid Algar, Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hinduizm'le tasavvufu telif çabalarına dair şöyle bir iddiada bulunmuştur: "Onun zikir halkasına Hinduları da kabul etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Hinduların son zamanlara kadar Mazhar'ın türbesini ziyaret etmeleri de bu görüşü desteklemektedir."⁴⁵

Bu iddiayı değerlendirmek için öncelikle Mazhar Cân-ı Cânân'ın zikir anlayışını tespit etmek gerekmektedir. Ona göre en uygun zikir türü, kişinin yalnızca kendisinin duyabileceği şekilde ve kalp huzuru içinde sessizce yapılan zikirdir. Mazhar'ın tarif ettiği bu hafî zikir, cehrî zikirten üstündür ve bu durum Kur'ân ve sünnetle sabittir. Diğer tarikatlarda toplu halde yapılan zikirler doğrudan Kur'ân ve sünnete dayanmaz;

42 Ahmed-i Sirhindî, *Mektûbât* (1973) (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 175.

43 Sirhindî, *Mektûbât* (1973), 216.

44 Sirhindî, *Mektûbât* (1973), 176.

45 Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", 28/195-196.

muhtemelen ilham yoluyla ortaya çıkmışlardır.⁴⁶ Mazhar Cân-ı Cânân sesli zikir yapan Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kâdiriyye gibi tarikatlardan icazetli olmasına rağmen Nakşibendiyye tarikatına daha meyyal olduğu için,⁴⁷ hafî zikir dersi vermiştir.⁴⁸ Verilen virdler, letâifler üzerinde icra edilerek kalbin ve diğer latifelerin zikretmesi hedeflenir.⁴⁹ Bu yaklaşımın doğal tezahürü olarak sûfilerin tertip ettikleri mûsiki ve zikir meclisi manasına gelen semâdan dahi kaçınmış, yazdığı mektupta bu hususta şöyle demiştir:

Allah'a hamd olsun ki fakir, helal olmayan semâdan tevbe etmiş, helal olan semâyı da terk etmişimdir. Helallik ve haramlık konusunda Kur'ân ve sünnete tâbiyim. Zevk ve hissiyat konusunda bundan daha fazla konuşmaya gerek yok. Sufilerin eserlerinde konu açıktır. Düzgün hallere ve güzel makamlara sahip olanlar helal semada can vermişlerdir. Sufi olan âlimlerin zevklerini bilen, aklı selim ve zevk-i sahih sahibi olan kişi bu yazılanların kıymetini bilir. Bu kadar yeter. Sözün hayırlısı az ve öz olandır. Ve's-selam.⁵⁰

Şeyh Mazhar'ın cehrî şekilde söylenen şeyleri dinlemekten, semâ etmekten dahi kaçındığı kendi ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu hususta Nakşibendiler'in genel usulüne bağlı olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere Nakşibendiler'in birkaç kolu hariç kahir ekseriyeti hafî zikri tercih etmişlerdir.⁵¹ Bu durumda cehrî zikir icra etmesi mümkün gözükmemekte olup ferdi zikirlerde tarikatın esasına uygun davranmıştır. Nakşibendiler'in toplu halde yaptıkları zikir türü ise hatm-i hâcegân olup ferdi olarak da yapılabilmektedir.⁵² Şeyh Mazhar, kendi müridlerinden her gün hatm-i hâcegân yapmalarını istemiştir.⁵³ Bu zikrin yapılış şekli şöyledir:

46 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 245-246; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 134.

47 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlîli*, 154.

48 Abdullah Dehlevî, *Mekâtib-i Şerife* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010), 136.

49 Dehlevî, *Mekâtib-i Şerife*, 175.

50 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 250; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 135.

51 Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İSAM yayınları, 2022), 646.

52 Muhammed b. Abdullah Hânî, *Behcetü's-seniyye* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016), 103; Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend: hayatı, görüşleri, tarikatı, XII-XVII. asırlar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 320; Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 665; Reşat Öngören, "Hatm-i Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/477.

53 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 110; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 53.

Her niyet ve maksad ile ki okuna gerekdir ki, evvelâ elini kaldırub bir kere Fâtiha okuya andan sonra yedi kere bismi'llâh ile sûre-i Fâtiha andan sonra yüz kere salavât-ı şerîfe andan sonra yetmiş dokuz kere bismi'llâh ile الم نشرح لك sûresi ba'dehû bin kere bismi'llâh ile sûre-i ihlâs tekrâr yedi kere bismi'llâh ile sûre-i Fâtiha ba'dehû yüz kere salavât-ı şerîfe andan sonra Fâtiha-i şerîfeyi okuyub bu hatmin sevâbını hatm-i şerîf kendilere mensûb olan Hazerât-ı buzurgvârânın ervâh-ı tayyibelerine ihdâ eyleye zîrâ bu ekâbirin ta'yîn-i esâmilerinde ihtilâf vardır.⁵⁴

Her niyet ve maksatla okunması gereken bu hatme, önce el kaldırarak bir kez Fâtiha okuyarak başlanır. Ardından, yedi kez 'Bismillâh' diyerek Fâtiha Sûresi okunur. Sonrasında yüz defa Salavât-ı Şerîfe getirilir. Daha sonra, yetmiş dokuz kez 'Bismillâh' ile birlikte Elem neşrah (İnşirah Sûresi) okunur. Ardından bin kez 'Bismillâh' diyerek İhlâs Sûresi okunur. Tekrar yedi kez 'Bismillâh' ile Fâtiha Sûresi, ardından yüz defa Salavât-ı Şerîfe okunur. Son olarak, Fâtiha-i Şerîfe okunarak bu hatmin sevabı, hatm-i şerîfin kendilerine nispet edildiği yüce zâtların temiz ruhlarına hediye edilir. Bu büyük zatların isimlerinin tayininde ihtilaf olduğundan, genel bir niyetle okunması uygundur.”

Hânkâh-ı Âlî-câh'da ma'mûl olan hatmde âhirkî Fâtihadan sonra âvâz-ı bülend ile duâ idüb dirlerdî ki: Bu halkada okunmuş olan kelimâtın sevâbını Hazerât-ı Aliyye-i Tarîka-i Nakşibendiyye kaddesa'llâhu teâlâ esrârahumu'l-aliyye- 'nin ervâh-ı tayyibelerine ihdâ eyledik ve Hakk Subhânehû ve Teâlâ'dan müşârun ileyhim Hazerâtı'nın vâsıtasıyla imdâd ve inâyet dileriz ki ebvâb-ı fütûhât-ı zâhirî ve bâtinîyi Hazret-i Mîrzâ Sâhib ve İşân'ın cemî' yârânı üzre meftûh kıla.⁵⁵ Hânkâh-ı Âlî'de uygulanan hatmde, son Fâtiha'dan sonra yüksek sesle dua edilirdi ve şöyle denirdi: Bu halkada okunmuş olan kelimelerin sevabını, Nakşibendiyye yolunun yüce zatlarının (Allah, sırlarını yüce kılsın) temiz ruhlarına hediye ettik. Ayrıca, müşârun ileyhim (adları anılan) bu yüce zatlar vasıtasıyla Allah'tan yardım ve inayet dileriz. Dua ederiz ki Cenâb-ı Hak, Mîrzâ Sahib Hazretleri'nin ve dostlarının tamamına, zahirî ve batınî fetih kapılarını açık kılsın

Şeyh Mazhar'ın dergâhında yapılan hatm-i hâcegânda Fatihâ, İnşirah, İhlas sureleri ve salavatın okunduğu görülmektedir. Burada okunan sureler alçak sesle, katılanlara paylaştırılarak okunmaktadır. Hatm-i hâcegânın

54 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 111.

55 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 111.



mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda Hinduların bu zikre katılmaları mümkün gözükmemektedir. Zira hatm-i hâcegânda belirli sureler, sessiz şekilde halkadakiler tarafından şahsi olarak okunmaktadır. Bu sebeple katılanların belirli sureleri ezberlemesi gerekmektedir. Gayri müslimlerin sure ezberi olmadığı varsayılırsa sureler belirlenen sayıya tamamlanamaz bunun sonucunda ise hatm erkânına uyulmamış olur. Hinduların izleyici olarak hatm-i hâcegâna alınmalarında birtakım engeller içermektedir. Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunda bu erkana gayri müslimler bir yana tarikattan olmayan Müslümanlar bile alınmamakta, hatme yapılırken kapı kapatılmaktadır.⁵⁶ Öte yandan hatm-i hâcegân, diğer tarikatların yaptıkları semah, devran, erre zikri gibi izleyenlere görsel ve işitsel anlamında hitap eden bir zikir türü değildir. Mezkûr zikirlerin seyir zevki izleyenler için yüksek olmasına karşın hatm-i hâcegân sadece yapanlara manevi olarak katkı sağlar. Bundan dolayı izleyici alınmasının manası da yoktur. Öte yandan Hindular için ayağa kalkmayan, yemeklerini yemeyen, bu kişileri kâfir olarak gören bir kişinin zikir halkasına gayri müslimleri dâhil etmesi zor bir ihtimaldir. Buna delalet eden bir aktarıma da rastlanmamıştır.

Şeyh Mazhar zikre Hinduları almış olsa bile bundan senkretik bir anlam çıkarmak zordur. Zira sûfîlerin gayri müslimlerle yönelik hoşgörülü davranışlarının temelinde senkretik bir arayıştan ziyade İslâm'ı tebliğ etme amacı olduğu söylenebilir. Zira Muînüddîn-i Çiştî'nin (ö. 633/1236) Hindistan'daki irşad faaliyetleri, farklı din ve milletlerden pek çok insanın İslâm'ı kabul etmesine sebep olmuştur. Çiştîyye tarikatı, insanlara karşı hoşgörülü ve mütevazı yaklaşımlarıyla dikkat çekerek İslâm'ı yaymıştır. Muînüddîn-i Çiştî'nin türbesinin günümüzde bile Hindûlar tarafından ziyaret edilmesi, onun etkisinin ne denli derin olduğunu göstermektedir. Çiştîler, hankahlarına farklı dinlerden insanları kabul ederek, onlarla aynı ortamda sohbet etmiş ve bu yolla İslâm'ı anlatma fırsatı bulmuşlardır. Tarikatın semâ gibi öğeleri, Hindûlar arasında yaygın olan müzikle benzerlik taşıdığı için İslam'a yönelmelerini kolaylaştırmıştır. Çiştîyye

⁵⁶ Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 103.

tarikatinin, şefkat, dostluk ve güzel ahlâk ilkeleri doğrultusunda yürüttüğü faaliyetler, Hint alt kıtasında İslâm’ın kök salmasına büyük katkı sağlamıştır.⁵⁷

Meseleye Hindular cihetiyle bakıldığında, birçok farklı tanrıya ibadet eden Hindular için “Allah” adında bir mabuda daha ibadet etmenin bir mahzuru olmasa gerekir. Zira, politeist inanç mensupları genellikle diğer dinlerin tanrılarına da saygı gösterir ve ibadet ederler. Bu bağlamda, Hinduların Şeyh Mazhar’ı bir “velî” olarak kabul edip, onu ziyaret etmeleri, Mazhar’ın kendilerine gösterdiği ilgi ve alakadan ziyade kendi inanç sistemlerindeki esneklikten kaynaklanıyor olabilir. Dolayısıyla, asıl dikkat edilmesi gereken nokta, Hinduların bu tür ziyaretlere dair sahip oldukları dinî esnekliktir.

4. Hinduizm’e Dair Değerlendirmeleri

Mazhar Cân-ı Cânân’ın Hinduizm’e dair değerlendirmeleri iki başlık altında işlenmiştir. Birincisi; din, tanrı, ahiret ve âlemin kıdemidir. İkincisi Ramaçandra ve Krişna’ya yaklaşımıdır.

4.1. Din, Tanrı, Ahiret ve Âlemin Kıdemi

Mazhar Cân-ı Cânân bir kişiye yazdığı mektupta kendisine Hinduizm’e dair sorulan soruya cevap vermiştir. Soru şu şekildedir: “Hindistan kâfirleri de Arap müşrikleri gibi asılsız bir dine mi mensuptur yoksa dinlerinin bir aslı vardı da nesh olup hükmü kaldırıldı mı? Ayrıca onların önceki nesilleri hakkında inancımız ne olmalıdır?”⁵⁸

Mazhar Cân-ı Cânân’a göre rahmet-i ilâhiyye, insan neslinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde dünya ve ahiret işlerinin ıslahı için *Veda*⁵⁹ adlı kitap

57 Ömer Tay, *Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîyye Tarikatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmış Doktora Tezi, 2021), 156-158.

58 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 253; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 138; Cân-ı Cânân, *Kelîmât-ı Tayyibât*, 26.

59 Sanskritçe’de vid (bilmek) kökünden türeyen veda “ilâhî ya da kutsal bilgi” anlamına gelir ve genellikle Hinduizm’in Rigveda, Yacur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda’dan meydana gelen kutsal metinlerini ifade eder. Asılları Sanskritçe olan bu kitapların genelde milâttan önce 5000-2000 yılları arasında oluşturulduğu kabul edilse de ne zaman düzenlenip yazıya geçirildikleri kesin şekilde bilinmemektedir. Ali İhsan Yitik, “Vedalar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/593.

göndermiştir. *Vedalar*, emirler, yasaklar ve geçmiş ile geleceğe ait haberleri ihtiva eden dört bölümden oluşmaktadır. *Vedalar*, Hindu inancına göre Brahma adlı bir meleğin aracılığıyla gönderilmiş olup, bu melek evrenin yaratılışında ana etken olarak kabul edilmektedir. Hindu din adamları, *Vedalar*'ı esas alarak altı farklı mezhep oluşturmuşlardır. İnanç esaslarını düzenleyen bu sistem Dharma Şastra⁶⁰ olarak adlandırılır ve İslâm'daki kelâm ilmine benzer bir yapıya sahiptir. Ayrıca Hindu toplumu kast sistemine göre sınıflandırarak, *Vedalar*'dan hareketle dört ana meslek tanımlamış ve her kast grubuna bir meslek atamışlardır. Dinin uygulama ve ibadetle ilgili konularını ise Karma Şastra başlığı altında ele almışlardır ki bu, İslâm'daki fıkıh ilmine karşılık gelmektedir.⁶¹

Hindu inancında, dinlerde nesh mümkün görülmesine rağmen, Hindular bunu kabul etmemişlerdir. Evrenin ömrünü dört döneme ayırmış ve bu dönemlere cug adını vermişlerdir. Aynı şekilde, *Vedalar*'ın dört bölümü için belirlenen amelî hükümler de nesilden nesle değişiklik göstermeksizin ilk şekliyle korunmuştur. Bu anlayışa göre, zamanın ve toplumsal koşulların değişmesi hükümlerin devamlılığına engel teşkil etmez.⁶² Hint âlimleri insan ömrünü de dört döneme ayırarak değerlendirmişlerdir. Birinci dönem, bireyin ilim öğrenme dönemidir. İkinci dönem, geçim sağlama ve maddi sorumlulukların yerine getirilmesiyle ilgilidir. Üçüncü dönem, kişinin amellerini düzgünleştirdiği ve hayatını manevi açıdan olgunlaştırdığı bir süreçtir. Son dönem ise maha-kuti olarak adlandırılır ve büyük kurtuluşu hedefleyen bir inziva dönemi olarak tanımlanır. Bu süreçte birey, toplumdan uzaklaşarak tamamen ruhsal bir yolculuğa odaklanır.⁶³

Mazhar Cân-ı Cânân'a göre, Hindular Allah'ın birliğine, kâinatın mahlûk ve sonu olduğuna, tekrar dirilmeye ve hesap gününe inanırlar.

60 Dharma Sutra ve Dharma Şastralar. Bazan Vedangalar arasında sayılan bu koleksiyon gündelik hayata ait konuları içerir. Dharma Şastralar'ın bir parçası olan Manu Kanunnâmesi modern Hindu fıkının temelini oluşturur ve evlilikten ölüm sonrasındaki hayata kadar pek çok konuyu ele alır. Kaya, *Hinduizm*, 114.

61 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 253; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 138; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26.

62 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 253; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 138; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26.

63 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 253; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 138; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26.

Ayrıca ona göre Hindular akli ve nakli ilimler, perhiz ve manevî çabalar, yüksek ilim ve keşifler konusunda başarılıdır. ⁶⁴

Şeyh Mazhar'ın bu değerlendirmeleri yapmasının asıl gayesi Hinduizm'in ilahi kaynaklı bir din olup olmadığını tespit etmektir. Çevresinde duyduğu, öğrendiği Hindu inancının bu kaidelerine muttali olmuş, İslâm'ın da ortak hükümleri olduğu için bu dinin eskiden bir aslının olduğuna kanaat getirmiş olabilir. Mazhar Cân-ı Cânân'a göre Hinduizm önceleri ilahî bir dindi ancak sonraları bu din nesh edilip hükmü kaldırılmıştır. İslâm, semavî din olarak sadece Yahudilik ve Hıristiyanlıktan bahsetmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de her ümmetin bir peygamberi olduğundan bahsedilmiştir. ⁶⁵ Bu durumda Hindistan'da peygamber olması muhtemeldir. Peygamberin olduğu durumda bir din de vardır. Ancak daha önce de zikredildiği gibi İslâm'ın zuhuru ile birlikte bütün dinler nesh olmuştur. Bir kişinin hidayete ermesi sadece Hz. Muhammed'e uyması ile mümkündür ve bunu kabul etmemek küfürdür. ⁶⁶

Hinduların, monoteizm, ahiret, âlemin hudûsuna dair inançları sadece Şeyh Mazhar'ın bir yorumu olmayıp kutsal kitaplarında mevcuttur. *Upanişadlar*'da Brahma'nın tanrı olarak tek ve bir olduğu zikredilir. ⁶⁷ Buna göre âlemden önce var olan, mutlak ve her yerde hazır olan tanrıdır. Tapılan diğer tanrıların dışında tek ve gerçek tanrıdır. Gerçekte olan sadece odur. Bütün her şey ondan türemiştir. Ezeli, ebedi, her şeye kadir, her şeyi bilen, dünyayı kapsayan esrarengiz özdür. Tanrı, her şeyi görür, bilir. O, bilginin kendisidir. ⁶⁸ Tanrı inancıyla ilgili şu ifadeler bulunmaktadır:

64 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 253; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 138; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26.

65 *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Fâtır 35/24, Yûnus 10/47.

66 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 254-255; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 139; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26-27.

67 *Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu*, çev. Mehmet Ali Işım (İstanbul: Dergah Yayınları, 2000), 38-116.
68 Korhan Kaya, *Hintlilerde Tanrı* (İstanbul: Kaynak yay., 1998), 29; Cemil Kutlutürk - Ali İsmail Güngör, "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları", *Dini Araştırmalar* 12/35 (2000), 37; Korhan Kaya, "Vedaların Bilinmeyen Tanrısı", *The Journal of The Faculty Of Languages and History-Geography Of Ankara University* 34 (1990), 284; Kürşat Demirci, "Hinduizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/115; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/330.

Ona İndra derler, Mitra derler, Varuna derler, göksel kuş, güzel kanatlı Garutman derler; bilgeler tek olana çok ad verirler, Agni derler, Yama derler, Matarişvan derler.⁶⁹

Tanrı'yı tanıdığını zanneden kişi yanılır çünkü Tanrı her türlü bilginin ötesindedir. Sadece bu gerçeği bilen kişi, Onu tanır. Cahil kişiler Onun bilinebileceğini zannederler.⁷⁰

Tanrı, her şeyi görür, her şeyi bilir. O, bilginin kendisidir. Evrensel akıl, şekil, isim ve yaratılmış bütün varlıkların maddî sebebi, O'ndan doğmuştur.⁷¹

Ben, en lâtif olandan daha lâtifim; ben büyük olandan daha büyüğüm. Ebedî Varlık benim. Görünen bütün bu evren benim. Nûrun sahibi benim. Kişiyi dünya bağlarından kurtaran Tanrı benim.

Benim ilâhi kudretlerimi hiçbir varlık anlayamaz. Benim elim veya ayağım yoktur. Ben, göz olmadan görür, kulak olmadan işitirim. Var olan her şeyi bilirim. Ben doğmadım, benim ne bir bedenim ne bir zihnim ne de duyularım vardır. Kutsal metinlerde tanıtılan, eşi ve benzeri olmayan O saf Varlık benim. Benim yerim, kulumun kalbidir.⁷²

Mazhar Cân-ı Cânân'ın söylediği gibi, Hindu düşüncesinde kâinat tanrı tarafından sonradan yaratılmıştır.⁷³ Bu yargı da Hint kutsal metinlerin de bulunur: “Evet, oğlum, başlangıçta sadece «İkincisi olmayan tek varlık vardı. Bu tek varlık, kendi kendine düşündü: «Çoğalayım, gelişeyim. Böylece, kendisinden evreni yarattı ve her varlığın içine girerek gizlendi. Her şeyin Atman'ı oldu.⁷⁴”

Rigvedalar'da sonradan yaratılışla ilgili inanç mevcuttur:

Başlangıçta Hiranyagarbha vardı. Bütün yaratılmış olanların Tek Efendisi doğduğunda yalnızdı. Dünyayı ve göğü sabit kıldı ve korudu. Ona kurbanlar sunacağımız Tanrı kim? Hayat solğunu veren o, güç ve enerji veren o, onun emrini bütün tanrılar yerine getirir. Gölgesi ölümsüz hayat olan ölümün tanrısı. Ona kurbanlar sunacağımız Tanrı kim?⁷⁵

69 *Rigveda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 167.

70 *Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu*, 26.

71 *Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu*, 38.

72 *Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu*, 112.

73 Kaya, *Hintlilerde Tanrı*, 27-30.

74 *Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu*, 64.

75 Kaya, “Vedaların Bilinmeyen Tanrısı”, 285.

Hindu metinlerinde tek bir tanrı inancı olduğu açıkça görülüyor. Ancak Hindistan'daki inançlar öylesine içe içe geçmiştir ki batılı bilim adamları, Hintli araştırmacıların bile kesin bir kanaate vardıkları söylenemez. Hinduizm'in inanç sistemi gerçekten karmaşık bir yapı arz eder ve bu, modern araştırmacılar arasında monoteizm mi politeizm mi olduğu konusunda tartışmalara neden olmaktadır.⁷⁶ Hinduizm, bir yandan tek bir nihai gerçekliğe odaklanırken, diğer yandan çok sayıda tanrıyı içermesiyle dikkat çeker. Bu, hem monoteistik hem de politeistik özellikler taşıyan bir din olarak yorumlanmasına yol açar. Ayrıca, panteizm ve monizm gibi kavramlarla da ilişkilendirilir. Mazhar'ın bu yorumu Hinduizm'in bu çok katmanlı yapısından etkilenmiş olabilir. Mazhar Cân-ı Cânân da yukarıdaki zikredilen argümanlardan ötürü Hinduların monoteist olduğuna kanaat getirmiş olabilir.

Mazhar Cân-ı Cânân, Hinduların putperestliğinin müşrik Arapların inançlarından farklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Arap müşrikleri putları doğrudan etkili ve yetkili varlıklar olarak kabul ederken, Hindular putlara böyle bir anlam yüklememektedir. Hindular, putları ilahi tasarruf ve yetkinin bir aracı olarak görmemekte, daha çok sembolik bir anlam atfetmektedirler. Önlerinde eğilmeleri, secde etmeleri ise kulluk olarak değil selamlama amacıyla, buna da dandvat derler. Bu itibarla Hindular âlemde tasarrufları devam ettikleri kişilerden feyiz alırlar, bunu sûfilerin yaptıkları rabıtaya benzetmiştir.⁷⁷ Bu ifadelerden Mazhar Cân-ı Cânân'ın putlara karşı secde ve selamlamayı onayladığı anlamına gelmez. Zira daha önce de zikredildiği gibi Hintlilerin selamlamalarını bizzat kendisi yasaklamıştır. Üstelik bazı cahil Müslümanların hastalıklardan kurtulmak için putlar ve tağuttan yardım istemelerini şirk olarak görmüştür.⁷⁸ Bazı kadınların pirlere ve büyüklerin adına niyet ederek tuttıkları oruçlar da şirk sayılmıştır. Bu zevattan hacet istemek, hacetlerinin yerine gelmesini onlardan bilmek de şirkdir.⁷⁹ Bu Mazhar Cân-ı Cânân'ın tarikatının genel çizgisidir. Hal böyleyken Şeyh Mazhar'ın putlara yapılan selamlamayı caiz

76 Şengül Demirel, "Hinduizm'in Tarihsel Serüveni", *The Journal of Social Sciences* 18/18 (23 Mart 2020), 576.
77 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazhari* (2024), 256-257; a.mlf., *Makâmât-ı Mazhari* (2010), 139; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 27.

78 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 72.

79 Gargu, *Mevlânâ Hâce Naîmullah Behrâyiçi'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili*, 73.

görmesi zor bir ihtimaldir. Mazhar'ın bu yorumu Hinduları monoteist bir inançta görmesinden dolayıdır. Mazhar Cân-ı Cânân tenasühe inanmaz ancak tenasühe inanmak ona göre küfrü gerektirmez.⁸⁰ Tenasühe inanmanın neden küfrü gerektirmeyeceğini açıklamamıştır. Şeyh Mazhar tenasühe inanmayı küfür olarak kabul etmese de Hinduları kâfir olarak görmüştür. Ancak bu konuda İslâm alimlerinin kahir ekseriyeti ile görüş ayrılığına düştüğü görülür.

Mazhar Cân-ı Cânân'ın belirttiği gibi Hindu inancında cennet ve cehennem mevcuttur. *Rigvedalarda* cennetin çok sık geçtiği görülür:

O cömertçe veren, tanrılara doğru giderken, cennetin yüksek tepelerinde dursun. İrmaklar, sular ona bereketle aksın; ona her zaman bol ödül verilsin.⁸¹

İçkileri manda sütü yağı olan iki hükümdar, cennetteki koltuklarına oturmuşlar.⁸²

Ey İla oğlu, tanrılar senin ölümle bağlı olduğunu söylerler. Nesillerin tanrılara kurbanlar sunacak, sen de cennette mutlu olacaksın.⁸³

Cehennem için şu ifadeler geçmektedir: Parâşara şöyle dedi: Ey yüce Muni, dinle, şimdi sana yerin altında ve suların altında bulunan ve günahkârların en sonunda gönderildiği cehennemlerin bir açıklamasını yapacağım.⁸⁴

Görüldüğü üzere kutsal metinlerde cennet ve cehennem inancı mevcuttur. Veda metinlerinde ve özellikle *Rigvedalar*'da geçen cennet ve cehennem kavramları Hinduizm'in temel inanç sistemini oluşturmuştur. İyi eylemler cennete, kötü eylemler ise cehenneme götürür. Kişinin hayatında ufak bir kötülük olsa da önce cehenneme sonra cennete gidecektir.⁸⁵

Bu bilgilerle dayanarak Mazhar Cân-ı Cânân'ın mektubunda verdiği bilgiler Hinduizm dininin hakikatine uygun olduğu söylenebilir. Tanrı'nın

80 اعتقاد تناسخ مستلزم كفر نیست ifadesi Delhi nüshasında ve *Kelîmât-ı Tayyibât*'ta mevcuttur, Necdet Tosun'da bu şekilde çevirmiştir. Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 257; Cân-ı Cânân, *Kelîmât-ı Tayyibât*, 27; Abdullah Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (Delhi, 1309), 101. Hakikat Kitabevi'nin baskısında ise bu cümle tam tersi manaya gelecek şekilde اعتقاد تناسخ مستلزم كفر است şeklinde kaydedilmiştir. Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî*, 2010, 139.

81 *Rigveda*, 127.

82 *Rigveda*, 634.

83 *Rigveda*, 915.

84 Esra Büyükbahçeci, "Mahâbhârata Destanı'nın 'Svargarohana' Bölümündeki Cennet ve Cehennem Betimlemeleri", *Doğu Dilleri Dergisi* 8/2 (2023), 143.

85 Büyükbahçeci, "Mahâbhârata Destanı'nın 'Svargarohana' Bölümündeki Cennet ve Cehennem Betimlemeleri", 144.

birliği, kâinatın mahlûk olduğu, cennet ve cehennemın mevcudiyeti gibi inançlar Hinduizm'de mevcuttur. Bu inanç kaideleri İslâm ile müşterektir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın bunları söylemesi, bu benzerliğe dikkat çekmesi onun Hinduizm'e müsamahakâr davranması sonucunu çıkarmaz. Konuya itidalle yaklaştığını gösterir. Hinduizm ile tasavvufu telif çabasının ispatı için daha güçlü delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Öte yandan Hindistan'a seyahat eden Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) benzer olguları aktarmıştır. Bîrûnî'nin, Hintlilerin inançları hakkındaki aktarımları dinî metinlere dayanmaktadır. Bu eserleri uzun uğraşlar sonucu bulmuş ve Sanskritçe aslından okuyarak aktarmıştır.⁸⁶ Ona göre Hint aydınlarının itikadında tanrı birdir, başlangıcı ve sonu yoktur ezeldir, hiçbir şeye benzemez.⁸⁷ Cennet ve cehenneme inanırlar,⁸⁸ tanrı âlemi yoktan yaratmıştır,⁸⁹ Bîrûnî'nin de işaret ettiği gibi kitabî olarak bu inançlar olmasına rağmen avamda her türlü inanç mevcuttur. Hintli alimlerin tanrıyı tenzih ederken avam ve bazı mezheplerin tanrı için; eş, oğul, gebelik ve doğurmak gibi halleri izafe ettiklerini söylemiştir. Ona göre bu görüşler itibara alınamaz çünkü Hint düşüncesinin temel noktası din adamları olan Brahmanların düşündükleri ve kabul ettikleridir. Bîrunî de değerlendirmelerini bu minvalde yapmıştır. Mazhar Cân-ı Cânân'ın görüşleri de bu şekilde değerlendirilebilir. Zira “bunların alimleri insanların ömrünü dört döneme ayırmışlardır.” “Bunların dini kuralları düzenli bir şekilde yazılıdır.” “Bu dinin müctehid din adamları veda kitabından altı mezhep çıkardı”⁹⁰ demesi din adamların görüşlerini itibara aldığını gösterir. Hint din adamlarının tanrı, ahiret, putlar konusunda görüşleri Mazhar'ın zikrettiği şekildeyse bunların aksini isnat etmek hakikat cihetiyle hatalıdır.

86 Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrunî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, çev. Kıvameddin Burslan, ed. Ali İhsan Yitik (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 5.

87 Bîrunî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 7-9.

88 Bîrunî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 31.

89 Bîrunî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 162.

90 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 254-255; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 139; Cân-ı Cânân, *Kelimât-ı Tayyibât*, 26-27.

4.2. Ramachandra ve Krişna Hakkındaki Görüşleri

Ramachandra Rama, Ram gibi isimlerle de bilinir. Vişnu'nun⁹¹ yedinci avatarıdır.⁹² Ramayana destanının kahramanı ve Hindistan'ın en bilinen tanrılarındandır. Mitolojide kahramanlığı ve erdemi simgeleyen Rama, elinde yayı ve omzunda oklar ile tasvir edilir. Rama'nın ismi "Ram! Ram!" şeklinde selamlama için de kullanılır.⁹³

Krişna, siyah, koyu, koyu mavi anlamlarına gelen bir sözcüktür. Hint mitolojisinin en dikkat çekici kahramanlarından olup iki kolu ve iki eli vardır, ayakta durup flüt çalar.⁹⁴ Hinduizm'in en büyük tanrılarında biri olan Vişnu'nun on avatarasından sekizincisi ve Vişnu'nun insan bedenindeki en mükemmel formudur. Bazı durumlarda doğrudan tanrı gösterildiği de olmuştur.⁹⁵

Hamid Algar, Mazhar Cân-ı Cânân'ın tasavvufla Hinduizm'i uzlaştırma çabasında olduğunu teyit için şöyle demiştir: "Mirza Mazhar, Hinduizm'i tasavvufla telif etme çabasını Ramachandra'ya sülûk ve Krişna'ya cezbe atfedecek dereceye kadar götürmüştür."⁹⁶

Diğer bir maddede ise:

Mazhar'ın dikkate değer bir yönü Sirhindi'nin tam tersi Hinduizm'e göz yuman bir tavır içinde olmasıdır. Nitekim Hindularını monoteistik bir inanç içinde görmüş ve Sirhindi'nin onlara yönelik putperestlik ithamlarını reddetmiş, Ramaçandra ve Krişna'nın peygamber olmalarının mümkün olabileceğini söylemiş, ancak aynı hoşgörüyü Şiiler'e karşı göstermemiştir.⁹⁷

Mazhar Cân-ı Cânân, Rama ve Krişna'ya dair mezkûr yorumlarını şeyhi Hacı Muhammed Efdal'in huzurunda, bir şahsın rüyasını tabir ederken söylemiştir. Şahıs rüyasında, ateş dolu bir bozkır görmüş, Krişna ateşin

91 Vişnu, mavi renkli, dört ya da daha fazla kolludur. Ellerinde bir deniz kabuğu, bir çark silahı, bir gürz ve bir nilüfer çiçeği vardır. Vişnu'nun bir geleneğe göre 22, bir başka bir geleneğe göre 10 avatarı vardır. Dünya ne zaman bir sıkıntıya düşse tecessüm edip gelir ve dünyaya kurtarır. Kaya, *Hinduizm*, 14. 92 Avatara, başta Vişnu olmak üzere tanrılarının veya metafizik varlıklarının belli bir amaca binaen insan veya hayvan şeklinde yeryüzüne inmeleridir. Aynı zamanda tanrının veya metafiziksel varlığın aldığı şekli ifade eder. Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatara İnanca* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2014), 22.

93 Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 311.

94 Kaya, *Hinduizm*, 22.

95 Ali Küçükler, "Krishna'nın Üç Farklı Kimliği", *Nüşa* 32 (2011), 83-90.

96 Algar, "Mazhar Cân-ı Cânân", 28/195-196.

97 Algar, "Nakşibendiyye", 32/335-342.

çinde, Ramaçandra da o ateşin kenarındadır. Bu rüyayı dinleyenlerden biri Krişna ile Ramaçandra'nın kâfirlerin büyüklerinden olduğunu, cehennemde azap gördükleri şekilde tabir etmiştir.⁹⁸ Mazhar Cân-ı Cânân ise bu yoruma katılmamıştır. Ona göre ölüp geçmiş olan bu kişilerin hakkında kâfir demek doğru değildir. Çünkü bu ikisi hakkında kâfir olduklarına dair Kur'ân ve sünnette kesin bir hüküm yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de de "Doğrusu biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelişi geçmemiş olsun"⁹⁹ buyrulmuştur. Bu ayet göz önünde bulundurulduğunda bu kişilerin peygamber olma ihtimalleri vardır. Bu ikisinin peygamber olduğunu varsayıldıktan sonra Ramaçandra'nın kendi zamanındaki insanları seyr ü sülûk ile terbiye ettiğini, Krişna'nın ise insanları cezbe yoluyla hidayete erdirdiğini iddia etmiştir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın bu tabirini şeyhi Hacı Muhammed Efdal de beğenmiştir.¹⁰⁰

Mazhar Cân-ı Cânân'ın Krişna'yı muhtemel bir peygamber olarak görmesinin nedeni Hint coğrafyasında duyduğu Krişna ile ilgili anlatılar olabilir. Zira dinî metinlerin nakline göre Krişna, derin düşüncelere dalmak için Meru Dağı'na çıkmış ve orada uzun bir süre kalmış, yedi yıl sonra yaşadığı bölgeye tekrar dönen Krişna, kendisi gibi münzevi hayat yaşayanlara birtakım hakikatleri açıklamıştır. O, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden doğuşun nedenleri ve bundan kurtulma yolları gibi konularda dersler vermiştir. Krişna'nın "iyi bir eğitici" ve "yol gösterici" özelliği üzerinde çok durulur. Hindu inancına göre o, vaaz ettiği dinî öğretilerle insanları bilgilendirmiş ve örnek yaşantısıyla insanlara rehberlik etmiştir. Bu şekilde o, inananlara ebedî kurtuluş yolunu göstermiştir.¹⁰¹ Bu hali ile bakıldığında Krişna bir peygambere benzemektedir. Öte yandan da Ramayana destanına bakıldığında Rama, sadık bir evlat, ideal bir eş ve her açıdan mükemmel bir insan modelidir.¹⁰² Rama ise anlatılarda kâmil bir insan portresine sahiptir. Mazhar Cân-ı Cânân'ın da bunlardan etkilenmiş, mezkûr yorumları yapmış olması muhtemeldir.

98 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 70; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 32.

99 Fâtır 35/24.

100 Dehlevî, *Makâmât-ı Mazharî* (2024), 71; a.mlf., *Makâmât-ı Mazharî* (2010), 32.

101 Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatara İnancı*, 146.

102 Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatara İnancı*, 135.

Öte yandan Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hindulara peygamber gönderildiği düşüncesi İmâm-ı Rabbânî'nin düşüncesiyle müsterektir. İmâm-ı Rabbânî, Hindistan'a peygamber gönderildiği düşüncesindedir. Ona göre bazı Hint beldelerinde; şirk karanlığının içinde kandiller gibi peygamberlerin nurları parlamaktadır. Hatta bu yerleri tayin edebileceğini de söylemiştir. Ona göre kendisine hiçbir kimsenin iman etmediği peygamber olduğu gibi bir veya üç kişinin iman ettiği peygamberler de vardır. Ancak dört kişinin iman ettiği peygamber yoktur. Hindistan'da Allah'ın varlığı, sıfatları ve aşkınlığına dair ortaya konulan yazılar, aslında o topraklara gönderilmiş peygamberlerin tebliğlerine dayanmaktadır. Bu bilgilerin Hintlilerin yalnızca akıl yoluyla ulaşması mümkün değildir; aksine, bunlar ilahî vahyin bir yansımasıdır.¹⁰³

İslâm dünyasından birçok âlim Şeyh Mazhar'ın Hinduizm'e yaptığı yorumun benzerini yapmıştır. Bu düşünceye benzer ifadeler diğer Hindistan sûfilerinde de görmek mümkündür. Hindistan'da birçok kişinin Müslüman olmasına neden olan Nizâmeddîn Evliyâ (ö. 725/1325) insanların fitratında ibâdet etmek olduğunu, dinlerin kaynağının aslında bir olduğu daha sonra tahrif olduklarını söylemiştir.¹⁰⁴ Muasır âlimlerden Muhammed Hamidullah da Budizm'in kurucusu Gotama Buda'nın *Kur'ân-ı Kerim*'de "Zülkif" adıyla geçen peygamber olabileceğini söylemiştir.¹⁰⁵ Diyanet'in yayınladığı *İlmihal*'de Mecûsiliğin kurucusu olan Zerdüş için şu ifadeler kullanılmıştır:

Zerdüş tek Allah yani Ahura Mazda inancını tebliğ etmiş, O'nun seçtiği kimselere ilâhî vahyin geleceğine, meleklerle ve ölüm sonrası hayata imanı emretmişti. Zend-Avesta'da putları kırarak olan Soeşyant adlı birinin geleceği bildirilmektedir.¹⁰⁶

Bâbürlü şehzadesi Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659) Hindu kutsal metinleri olan *Upanişadlar*'ı¹⁰⁷ Farsça'ya çevirmiş, bu eserin Kur'ân-ı Kerim'de

103 Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî*, 324.

104 Ömer Tay, *Hindistan'da İslâm'a Adanmış Bir Yaşam (Nizâmeddîn Evliyâ ve Tasavvuf Anlayışı)* (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2021), 82.

105 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi 1* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 2003), 649.

106 Kolektif, *İlmihal 1/İman ve İbadetler* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 10.

107 Buda'dan önce var olan felsefî eserlerdir. İÖ. 300-100 arasında yazıya geçirilmeye başlandığı kabul edilir. Veda okullarına aittir. Temel on üç Upanishad vardır. Bunlarda Hindu mistisizmi, tanrı, evren, Brahma'nın tanrısallığı gibi konuları içerir. Kaya, *Hinduizm*, 54-55.

'gizli kitap'¹⁰⁸ olarak zikredilen kitap olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁹ Bu bilgiler ışığında bakıldığında, Mazhar Cân-ı Cânân'dan önce ve sonra yaşamış birçok müellif gerek Hindu kutsal metinlerinde, öncü şahıslarında ilahî bir menşei olabileceğini düşünmüştür. Müellifleri bu düşünceye sevk eden ana sebep Kur'ân'da her ümmete bir peygamber gönderildiğinin bildirilmesidir. Mazhar Cân-ı Cânân da buradan hareketle anlatılarını duyduğu Krişna ve Rama hakkında değerlendirme yapmıştır. Bu zaviyeden bakıldığında Mazhar Cân-ı Cânân'ın diğer İslâm âlimleriyle pek bir farkının olmadığı aşikârdır. Üstelik Mazhar Cân-ı Cânân, Krişna ve Rama'nın tanrı değil insan olduklarını söylemiştir. Hint mitolojisine göre de bu şahıslar tanrı Vişnu'nun yeryüzüne tecessüm ederek inmiş halleridir. Bu bağlamda, Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hindu kutsal figürlerine yönelik değerlendirmeleri, tarih boyunca süregelen ve farklı dinî gelenekler arasında ilahî kaynaklı bir bağlantı arayışını sürdüren İslâmî literatürün bir parçası olarak değerlendirilebilir. Böylece, Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hindu figürlerine dair yaptığı yorumlar, dini tolerans veya uzlaşmadan ziyade, İslâm'ın tevhid inancını diğer kültürel unsurlara karşı teyit etme çabası olarak görülebilir.

Sonuç

Mazhar Cân-ı Cânân'ın Hinduizm'e dair görüşleri birçok yanlış anlaşılma-ya da beraberinde getirmiştir. Birçok yazar Mazhar'ın İslâm ile Hinduizm'i uzlaştırma çabasında olduğunu düşünmüş, bununla ilgili çeşitli bilimsel platformlarda yayınlar yapmışlardır. Şeyh Mahzar'ın söz, fiil ve tasdiklerine bakıldığında hayatını; Kur'ân ve sünnete uyarak yaşamaya çalışan bir Nakşibendiyye şeyhi olduğu görülür. Kendisinden sonra halifelerinin genel çizgisi de bu minvalde olmuştur. Hinduizm'e dair değerlendirmeleri bu dinin ilk dönemlerinde semavî bir din olup olmadığını tahkik etmek içindir. Bunun neticesinde Hinduizm'de mevcut olan tanrının birliği, ahiret, âlemin sonradan yaratılmış olması, *Vedalar* gibi kitaplarının varlığı Şeyh Mazhar'ı bu dinin ilk başta peygamberler tarafından getirilmiş,

108 "Doğrusu bu Kitap, sadece arınmış olanların dokunabileceği, saklı bir Kitap'da mevcutken Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim'dir." el-Vâkıa suresi 56/77-80.

109 Naimur Rahman Farooqi, "Dârâ Şükûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/483-484.



sonradan nesh edilmiş bir din olduğu kanaatine sevk etmiştir. Bu sebepten dolayı halk tarafından kutsiyet atfedilen, Rama ve Krişna gibi mitolojik şahsiyetlerin de peygamber olabileceklerini düşünmüştür. Hinduların dinî kaynaklarına bakıldığında Şeyh Mazhar'ın zikrettiği şekliyle inançlarının olduğu görülür. Şeyh Mazhar'ın Hinduizm'in esaslarına dönük değerlendirmeleri de bu dinin kutsal kitaplarında mevcuttur. Şeyh Mazhar'dan önce bölgeyi ziyaret eden Bîrunî de aynı kanaatleri dile getirmiştir. Buna mukabil Mazhar, mezkûr inançlarına rağmen Hinduların necat ehli olduklarını söylememiş aksine Hz. Peygamber'e iman etmeyenleri de kâfir olarak tanımlamıştır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlere karşı da katı bir tutum sergilemiştir. Hinduların selamlama şekillerini taklit etmekten men etmiş, dinî ritüellerine, festivallerine katılmayı küfür telakki etmiştir. Öte yandan zikir halkasına Hinduları almış olabileceğine dair bir emare bulunmamaktadır. Bu iddia hakkında herhangi bir nakil olmadığı gibi aksini işaret eden tarikat adapları mevcuttur. Mazhar'ın halifelerinin de dinin hükümlerine ve sünnete bağlı kişiler olduğu açıktır. Bundan hareketle Mazhar'ın Hinduizm ile İslâm'ı telif düşüncesinde olduğunu iddia etmek için daha fazla delile ihtiyaç vardır. Bu çalışmanın konuya bir giriş olmasını umut ediyor ve ileride yapılacak çalışmalarda, Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan 'Mazhar Cân-ı Cânân' maddesinin yeniden yazılması ve 'Nakşibendiyye' maddesindeki Şeyh Mazhar ile ilgili bilgilerin güncellenerek revize edilmesi önerilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid. "Mazhar Cân-ı Cânân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/195-196. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Algar, Hamid. "Nakşibendiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arıcan, Musa Kazım. "Dinî Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 15/2 (2011), 21-38.
- Aydın, Feriduddin. Tarikatta Râbıta ve Nakşibendilik. İstanbul: Tevhid Basım ve Yayın, 4. Basım, 2018.
- Birunî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. Tahkîku mâ li'l-Hind. ed. Ali İhsan Yitik. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2018.
- Buehler, Arthur. "Mevlâna Hâlid ve Şah Ğulâm Ali (Abdullah Dehlevî)". çev. Mehmet Atalay. Usul İslam Araştırmaları 16/16 (2011), 111-134.
- Büyükbahçeci, Esra. "Mahâbhârata Destanı'nın 'Svargarohana' Bölümündeki Cennet ve Cehennem Betimlemeleri". Doğu Dilleri Dergisi 8/2 (2023), 16-36-145.
- Cân-ı Cânân, Mazhar. Kelimât-ı Tayyibât. Delhi, 1891.
- Ceyhan, Semih (ed.). Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür. İstanbul: İSAM yayınları, 2022.
- Dehlevî, Abdullah. Makâmât-ı Mazharî. Delhi, 1309.
- Dehlevî, Abdullah. Makâmât-ı Mazharî. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010.
- Dehlevî, Abdullah. Makâmât-ı Mazharî. çev. Muhammed İkbâl Müceddidî. Lahor: Progressive Books, 3. Basım, 2015.
- Dehlevî, Abdullah. Makâmât-ı Mazharî. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Dehlevî, Abdullah. Mekâtib-i Şerife. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2010.
- Demirci, Kürşat. "Hinduizm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirel, Şengül. "Hinduizm'in Tarihsel Serüveni". The Journal of Social Sciences 18/18 (23 Mart 2020), 561-577. <https://doi.org/10.16990/SOBIDER.3979>
- Eren, Mehmet. "Kâdi Senâullah Panipati'nin Hayatı ve Eserleri". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/6 (1996).
- Farooqî, Naimur Rahman. "Dârâ Şükûh". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fârukî, Ebu'l-Hasan Zeyd- Hüseyin, Seyyid Ahlak. Hindûstanî Kadîm Mezâhib aur Hazret-i Mîrza Cân-ı Cânân Mazhar Kâ Mektûb. Delhi: Hazret-i Şah Ebu'l-Hayr Akademi, 1990.
- Gargu, Hatice. Mevlânâ Hâce Naimullah Behrâyiçî'nin Ma'mûlât-ı Mazhariyye İsimli Eserinin Transkripsiyon ve Tahlili. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gül, Ali. Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. İslâm Peygamberi 1. İstanbul: İrfan Yayınevi, 2003.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. Behcetü's-seniyye. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2016.
- Upanişadlar; Tanrı'nın Soluğu. çev. Mehmet Ali Işım. İstanbul: Dergah Yayınları, 2000.

- İsfahânî, Râgıb el-. el-Müfredât. ed. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut, 1412.
- Kardavi, Yusuf. Sünneti Anlamada Yöntem. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida, 3. baskı., 2011.
- Kaya, Korhan. Hinduizm. Ankara: Dost, 2. Basım, 2011.
- Kaya, Korhan. Hintlilerde Tanrı. İstanbul: Kaynak yay., 1998.
- Rigveda. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kaya, Korhan. “Vedaların Bilinmeyen Tanrısı”. The Journal of The Faculty Of Languages and History-Geography Of Ankara University 34 (1990), 281-292.
- Kolektif. İlmihal 1 / İman ve İbadetler. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Konukçu, Enver. “Ekber Şah”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutlutürk, Cemil. Hinduizm’de Avatara İnancı. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, 2014.
- Kutlutürk, Cemil- Güngör, Ali İsra. “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”. Dini Araştırmalar 12/35 (2000), 31-46.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küçükler, Ali. “Krishna’nın Üç Farklı Kimliği”. Nüsha 32 (2011).
- Öngören, Reşat. “Hatm-i Hâcegân”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sirhindî, Ahmed-i. Mektûbât (Farsça-Arapça). İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Sirhindî, Ahmed-i. Mektûbât-ı İmâm Rabbânî. İstanbul: İhlas Matbaacılık ve Dağıtım A.Ş., 1977.
- Şahin, Hilal. Ekber Şah ve Dinî Reformu. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2014.
- Tareen, SherAli. “Reifying Religion While Lost in Translation: Mirza Mazhar Jan-i-Janan (d.1781) on the Hindu”. Macalester Islam Journal 1/2 (2006).
- Tay, Ömer. Hindistan’da İslâm’a Adanmış Bir Yaşam (Nizâmeddin Evliyâ ve Tasavvuf Anlayışı). Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2021.
- Tay, Ömer. Muînüddîn-i Çiştî ve Çiştîye Tarikatı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmış Doktora Tezi, 2021.
- Tosun, Necdet. Bahaeddin Nakşibend: hayatı, görüşleri, tarikatı, XII-XVII. asırlar. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. baskı., 2013.
- Tosun, Necdet. “Senâullah Pânîpetî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Abdullah ed-Dihlevî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yılmaz, Necdet. “Anadolu’da Bir Müceddidî Mensubunun Eseri: Naîmullah-ı Behraicî’nin Ma’mûlât-ı Mazhariyye’sinin Türkçe Tercümesi”, 2018.
- Yitik, Ali İhsan. “Vedalar”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/593-594. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Gazzâlî'nin İhyâ'sında Hz. Ali'nin Tasavvufa Kaynaklık Eden Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Hazrat Ali's Words as a Source for Sufism in al-Ghazâlî's Ihyâ

Doç. Dr.

Muhammed Veysel Akkaya

İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye/ Istanbul Sebahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Istanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-4760-9951>

veysel.akkaya@izu.edu.tr

ROR ID: ror.org/00xvwpq40

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Ağustos / 27 August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / 17 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1539404>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Veysel Akkaya).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Muhammed Veysel Akkaya, "Gazzâlî'nin İhyâ'sında Hz. Ali'nin Tasavvufa Kaynaklık Eden Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 289-314.

Öz

Hazreti Ali İslâmî ilimlerin hemen her alanına, söylediği hikmetli sözleriyle kaynaklık eden büyük bir sahâbîdir. Tasavvuf ilminde de sûfiler, onu yollarının öncüsü olarak takdim ederler. Tasavvufun temelini oluşturan makamlar hakkında ilk tasnif yapanın Hazreti Ali olduğunu belirtirler. İmam Gazzâlî İhyâü Ulûmî'd-Din adlı eserinde incelediği konuların hemen hepsinde, Hazreti Ali'nin sözlerine yer verip açıklamalar yaparak ilmi öncülüğünü ortaya koyar. İhyâ tasavvuf ilmi açısından diğer tasavvuf klasikleri ile karşılaştırıldığında Hz. Ali'nin sözlerine yer verme hususunda başta yer alır. Hz. Ali'nin tasavvuf ilmine mesnet olabilecek sözleri ile ilgili müstakil bir araştırmanın olmaması bizi tasavvuf klasikleri içerisinde sözlerinin en çok yer aldığı İhyâ bağlamında bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Bu makalede Hz. Ali'nin İhyâ'daki tasavvufa kaynaklık teşkil eden sözlerini Gazzâlî'nin hangi tasavvufî konularla irtibatlandırıldığı ve nasıl değerlendirdiği incelenmiştir. Bu çalışmanın sûfilerce Hz. Ali'nin tasavvuf ilminin öncüsü olduğu iddiasının ne derece ispatlanabilir olduğu açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Makalede Hz. Ali'nin tasavvuf ilmi ile ilgili sözlerinden Gazzâlî gibi diğer büyük mutasavvıfların ne kadar etkilendiklerine örneklik etmesi amaçlanmıştır. Çalışmada söylem analizi ve metin tahlili yöntemleri kullanılmıştır. Hz. Ali tasavvufu bilgi kaynağı olarak görülen bâtin ilmi hususunda kalbine işaret ederek orada bulunan ilimden bahsetmiş, Gazzâlî de bu ilmin ancak mücâhede ve amelle öğrenilebileceğini belirtmiştir. Kur'ân tilâvetinde Hz. Ali bâtinî okuyuş tarzı olarak tedebbüre dikkat çekmiş ve Kur'ân'ı fehmetmeye teşvik etmiştir. Gazzâlî Kur'ân tilâvetinde bâtinî şartları sayarken tefehhümden de bahsetmiştir. Fehmin öğrenmekle değil kalb ile keşfi olacağını belirtmiştir. Ayrıca fehmin hikmetle doğrudan ilişkisine değinmiştir. Hz. Ali'nin hikmetli sözlerinin bu kaynaktan geldiği anlaşılmaktadır. Makalede sonuç olarak Hz. Ali'nin tasavvufun temel konularından bâtin ilmi, nefis, kalp, zühd, sabır, üns, uzlet ve ihlas hakkında çok önemli görüşleri olduğu tespit edilmiştir. Hazreti Ali'nin bu sözleri onun tefsir, fıkıh ve hadis ilminde olduğu gibi tasavvuf ilminde de en başta gelen sahâbî olduğunu gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hz. Ali, Gazzâlî, İlm-i Bâtin, Fehm, Kalp, Nefis, Zühd

Abstract

Hazrat Ali is a great companion who has been a source of wisdom in almost every field of Islamic sciences with his wise words. In Sufism, Sufis present him as the pioneer of their path. They state that Hazrat Ali was the first to make a classification about the maqams that constitute the basis of Sufism. Imam al-Ghazâlî demonstrates his scholarly leadership by including the words of Hazrat Ali and making explanations in almost all of the subjects he analyzes in his work *Ihyâ' al-Ulûm al-Dîn*. When compared to other Sufi classics in terms of the science of Sufism, the *Ihyâ* takes the first place in terms of including the words of Hazrat Ali. The lack of an independent study on the sayings of Hazrat Ali, which can be a basis for the science of Sufism, prompted us to conduct a study in the context of the *Ihyâ*, which contains most of his sayings among the Sufi classics. This article analyzes how al-Ghazâlî connected the sayings of Hazrat Ali in the *Ihyâ*, which constitute a source for Sufism, with which Sufi subjects and how he evaluated them. We believe that this study is important in terms of the extent to which the Sufis' claim that the Prophet Ali was the pioneer of Sufism can be proved. The article aims to exemplify how other great Sufis such as al-Ghazâlî were influenced by the words of Hazrat Ali about the science of Sufism. Discourse analysis and textual analysis methods were used in the study. Hazrat Ali mentioned the science of the bâtin, which is seen as a source of knowledge in Sufism, by pointing to his heart, and al-Ghazâlî stated that this science can only be learned through spiritual struggle (*mujâdah*) and practice (*amal*). In the recitation of the Qur'ân, Hazrat Ali drew attention to *tadabbur* (deep contemplation) as a bâtinî style of recitation and encouraged to comprehend the Qur'ân. al-Ghazâlî also mentioned *tafahhum* (deep comprehension) while listing the bâtinî conditions for reciting the Qur'ân. He stated that *fahm* (comprehension) would be discovered with the heart, not by learning. He also mentioned the direct relationship of fahm with wisdom. It is understood that Hazrat Ali's wise words come from this source. As a result, the article concludes that Hazrat Ali had very important views on the science of the esoteric knowledge (*ilm al-bâtin*), the *nafs*, the heart, asceticism (*zuhd*), patience, intimacy with Allah (*üns*), seclusion (*uzla*) and sincerity (*ikhlas*), which are among the basic subjects of Sufism. These words of Hazrat Ali reveal that he was the foremost companion in the science of Sufism as well as in the science of exegesis (*tafsir*), jurisprudence (*fiqh*), and hadith.

Keywords: Sufism, Hazrat Ali, al-Ghazâlî, esoteric knowledge, fahm (comprehension), heart, *nafs*, ascetic.

Giriş

Mutasavvıflar arasında Hz. Ali'nin sahâbîler içerisinde tasavvuf ilminin en başta gelen öncüsü olduğu kanaati hakimdir. Bu görüşü dillendirenlerin başında meşhur sûfi Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gelir. Ona göre Hz. Ali ledün ilmine sahip olmasından dolayı, tasavvufî inceliklere vâkıftır. Ancak savaşlar sebebiyle öğretmeye vakit bulamamıştır.¹ Bununla birlikte muhtemelen Hz. Ali'den kendisine ulaşan sözlere istinaden, tasavvuf ilmi ve tatbiki hususunda sahâbe içerisinde Hz. Ali'nin sûfilerin baş rehberi olduğu kanaatini taşır.² Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) ise, sahâbe içerisinde Hz. Ali'nin haller ve makamlar konusunda, ilk söz söyleyen kimse olduğu tespitini yapar. Hz. Ali imanı kırk makam olarak tasnif etmektedir. Ana esasları sabır, yakîn, adalet ve cihat olup her bir esas on makamdan oluşur. Serrâc aktardığı bu rivayetin ona aidiyeti hususunda fazla araştırma yapmadığını da belirterek kanaatini rivayetin kesin aidiyeti şartına bağlar.³ Bazı muteber kaynaklarda Hz. Ali'nin bu tasnifi -kırk olarak bulunmasa da- on altılı halinde yer aldığını görmekteyiz.⁴

Hz. Ali'nin hikmetleri her ne kadar Şîî çevrelerde, sadece Ehl-i Beyt'ten gelen rivâyetlere itibar edildiğinden daha meşhur olarak bilinmekteyse de aslında Sünnî çevrelerde hak ettiği rağbeti görmüştür.⁵ Ancak bu rağbet başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere diğer sahâbîlerin sözleri arasında Şîiler gibi özel bir ayrıma gerek duyulmadan yer aldığı için dikkatleri çekmemiş olabilir. Tasavvuf ilminde bir dönüm noktası olan İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meşhur eseri *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de, Hz. Ali'nin hikmetli sözlerine çokça yer vermesi buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Çalışmamız boyunca Gazzâlî'nin Hz. Ali'den aktardığı rivâyetleri hangi bağlamda kullandığı ve nasıl değerlendirildiği üzerinde

1 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l-Feth, 2016), 179.

2 Osman b. Ali el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ'sad Abdülhâdî Kindîl (Beirut: Dâru'n-Nehdatî'l-Arabiyye, 1980), 274.

3 Serrâc, *el-Lüma'*, 179.

4 bk. Ebu'l-Kâsım Hibetullah et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmîdî (Riyad: Dâru Taybe, 2003).

5 Ehl-i sünnet çevrelerde Câhîz'ın dört halifenin edebi sözleri ile ilgili derlemesi büyük itibar görmüş ve üzerine Arapça, Farsça ve Türkçe birçok şerhler yazılmıştır. bk. Câhîz Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Kelîmâtî'l-Mietî li İmâm Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Enver Mahmud Zeynâtî-Muhammed Ğâlib Ali Berekât (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2009). Adem Ceyhan, *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri* (Ankara: Öncü Kitap, 2006).



durulacaktır. Hz. Ali'nin *İhyâ'* da yer alan sözlerinin ona aidiyeti hususu ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, en azından Gazzâlî tarafından delil kabul edilmesi açısından bir değer taşımaktadır.

Gazzâlî *İhyâ'* da anlatacağı konu ile ilgili âyet ve hadisleri sıraladıktan sonra, sahâbî sözlerine ve selef-i sâlihînin görüşlerine yer verir. Ardından meseleyi sağlam bir mantık çerçevesinde ve derin bir tasavvufî bakış açısıyla tahlil eder. Gazzâlî konu ile ilgili sahâbî sözleri kısmına ilk dört halifenin sözleri ile başlar. Ancak çalışmamızda görülmüştür ki Hz. Ali'ye âit rivayetler diğer üç halifeye göre hayli fazladır. Bu açıdan konulara çoğunlukla Hz. Ali'nin sözleri ile başladığı görülür. *İhyâ'* da Hz. Ali'nin yaklaşık olarak iki yüz hikmetli sözünün yer almaktadır. Bunlar dini ilimlerin hemen hepsi ile alakalıdır. Bu sözler dikkatle incelendiğinde Hz. Ali'nin tefsir, fıkıh, akaid ve tasavvuf alanına ışık tutan bir ilmî üstünlüğünü ortaya koyması bakımından da önem arz etmektedir. Gazzâlî'nin bu rağbeti hadislerde Hz. Ali'nin ilim ve hikmetin kapısı olarak işaret edilmesinin ilmî ortamda bir ispatı gibidir.⁶ *İhyâ'* da Hz. Ali'nin sözlerinin belli bir kısmı da tasavvuf ilmine dairdir. Biz makalemizi Hz. Ali'nin tasavvufla alakalı sözleri ile sınırlayacağız ve diğer ilimlerde olduğu gibi onun tasavvuf ilminde de müstesnâ yerini tespit etmeye çalışacağız. Makalemizde usul olarak, Hz. Ali'nin sözlerini bazı temel tasavvuf konuları altında toplayarak, Gazzâlî'nin bu sözleri nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu yaklaşımla Hz. Ali'nin bahsi geçecek konu ile ilgili farklı tespitleri, o konunun başka açılardan da anlaşılmasını sağlayacağı gibi, konulara göre aynı sözlerin kazanacağı anlam zenginliğinin görülmesini de sağlayacağı muhakkaktır.

1. Bâtın İlmî

Tasavvuf alanında ilim, zâhir ve bâtın olmak üzeri iki boyutlu değerlendirilir. Bu yaklaşım ilmin bütünlüğünü yani görünen ve görünmeyen kısmının birbirinden ayrı olamayacağını göstermek bakımından önemlidir.

6 bk., Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa, 1975), "Menakıbu Ali", 73 (No. 3723); Ebu'l-Hasen Huseyme b. Süleyman, *Min Hadisi Huseyme b. Süleyman el-Kuraşî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980), 1/200; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990), 3/137 (No: 4638).

Sûfîler zâhir ilmini önemsedikleri kadar bâtın ilmini de önemserler. Onlara göre asıl âlim, kalbî ilimle kesbî ilmi birleştirebilen kimsedir. Kalbî ilim olmadan sadece zâhir ile yetinmek bir eksikliktir ve ayrıca zâhir ilmini dünyevî menfaatler için kullanmak sahibi için en tehlikelidir. Bu bağlamda Gazzâlî *İhyâ*'nın başında yer alan "İlim Bâbı" bölümünde, ulemâyı âhîret âlimleri ve kötü âlimler olarak iki kısımda inceler. Âhîret âlimlerinin vasıflarını izah ederek,⁷ onların öne çıkan vasıflarını bâtın ilmi, murâkabe, âhîret yolunu tanımak ve yola koyulmak, bunların keşfolmasında mücâhede ve murâkabeye sarılarak isteğinde samimi olmak şeklinde sıralar. Bütün bu özellikler sûfîlerin, kalbî ilmi elde etmek hususunda takip ettikleri usûllerdir. Âhîret âlimleri Hz. Ali tarafından "Rabbânî âlim" olarak vasıflandırılmaktadır. Gazzâlî, Hz. Ali'nin bu konudaki görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

İnsanlar üç kısımdır. Bunlar; Rabbânî âlim, kurtuluş yolunda olan talebe ve avam tabakasıdır. Avam tabakası her konuşana tabi olan, her rüzgâra meyleden, ilmin ışığı ile aydınlanmayan, ilim temeline dayanmayan kimselerdir. İlim maldan üstündür çünkü ilim seni korur, hâlbuki malı sen korursun. İlim vermekle çoğalır, hâlbuki mal vermekle azalır. İlim dindir, kişi onunla dinini öğrenir, hayatında kulluğu onunla elde eder, vefatında onunla güzel bir şekilde anılır. İlim hâkim, mal ise mahkûmdur. Malın faydası, malın bitmesiyle ortadan kalkar. Mal biriktirenler hayatta oldukları halde gerçekte ölüdür. Âlimler ise zaman devam ettikçe hep diridirler." Hz. Ali bu sözlerden sonra derin bir nefes alıp kalbine işaret ederek sözlerine devam etmiştir: "Âh! Burada çok ilim var, keşke onu taşıyacak birini bulsaydım. Aksine güvenilir olmayan talebe ile karşılaşıyorum. O dünya talebine dini alet ediyor. Allah'ın velîlere verdiği nimetlere, delilini halkın aleyhine kullanıyor."⁸

Gazzâlî, Hz. Ali'nin burada bahsettiği Rabbânî olan âhîret âlimlerinin vasıflarının ancak mücâhede ve amelle kazanılacağını belirtir ki bunlar da tasavvufî terbiyenin temel şartlarıdır. Sûfîlerin dilinde Rabbânî âlimlerin karşılığı âriflerdir. Ayrıca Hz. Ali'nin kalbine işaret ederek kalp ilminden bahsetmesi ve bu ilmi ancak ehil olandan başkasına verilmemesine işaret etmesi, şeyh tarafından kalbî ilimlerin ancak ona layık gönle sahip olan

7 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), 1/58-83.

8 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/72.

mürirlere verilmesi, layık olmayana ise verilmemesi hususunda güzel bir örnek teşkil eder.

2. Kur'ân'ın İşârî Yorumu

Gazzâlî, Kur'ân tilâvetine yaklaşımı tilâvetin zâhirî şartları ile sınırlı değildir. O Kur'ân tilâvetine kalbin de katılması gerektiği hususunda önemli tespitlerde bulunmuştur. Bunlar tilâvetin tasavvufî açıdan bir değerlendirilmesi olarak görülebilir. Tilâvetin âdabını zâhir ve bâtın olarak ikiye ayıran Gazzâlî, her bir bölümü on madde halinde açıklar. Gazzâlî'nin bu tasnifi kıraat ilminin salt telaffuz olarak görülmemesi gerektiği açısından büyük önem arz eder. Gazzâlî'ye göre bâtınî şartlardan biri de tedebbür, yani âyetler üzerinde derinlemesine düşünerek meselenin özüne vukûfiyet sağlamaktır. Tedebbür kelimesi “bir işin sonucunu başından hesap etmek” anlamına gelir. Aynı kökten gelen tedbir, tedebbürün sonucu olarak “gereken önlemi almak”tır.⁹ O halde tedebbürde bulunan kişinin, Kur'ân okurken âyetlerde haber verilen hususların sonucunu öncesinden hesap ederek, âhirette kurtuluşu için bu dünyada tedbir alması gerektiği söylenebilir. Lügat manasının yanında tedebbür, Kur'ân için söz konusu olunca âyetlere sadece zihnen değil kalben de yaklaşmak, aynı zamanda üzerinde düşünerek anlamaya çalışmak, manalarına vâkif olmak, hükümlerini ve ne kastedildiğini ortaya çıkarmak demektir. Netice olarak Allah'ın âyetle ne kastettiği anlaşıldığında tedebbür yapılmış demektir.¹⁰ Gazzâlî'ye göre tedebbür, kalp huzurunun ötesinde bir ameldir. Zâhirde tertîl üzere Kur'ân okumaktan amaç da bâtında tedebbürün yerleşmesi içindir. Bu konuda Hz. Ali'nin şu sözüne yer verir: “İçinde anlayış olmayan bir ibâdetle hayır yoktur. Yine içinde tedebbür olmayan bir kırâatte de hayır yoktur.”¹¹

Kur'ân kıraatinin bâtınî şartlarından biri de tefehhümdür. Ona göre tefehhüm, her âyeti uygun düşen tarzda anlamaya çalışmaktır. Zira fehm

9 İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/53.

10 Halid b. Abdulkerim Ellâhim, *Mefâtîhu Tedebbürü'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2004), 21.

11 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/282.

basit bir anlayış şekli değildir. Kalbî bir kıvam olup¹² kişinin tasfiye ile bu fehme ulaşmaya çalışması Kur'ân'la batını buluşmalara zemin hazırlar. Bu konuda Hz. Ali şöyle demiştir: “*Rasûlullah'ın insanlardan gizleyerek bana aktardığı bir sır yoktur. Ancak Allah azze ve celle'nin kuluna Kitâb'ında verdiği "fehmi" (anlayış) vardır. O halde Kur'ân okuyan bu fehmi elde etmeye çalışsın.*” Gazzâlî Hz. Ali'nin bu sözünü daha çok Kur'ân'daki ilâhî isim ve sıfatları fehmetmekle ilişkilendirerek, bu usul üzere Allah'ı tanımanın önemi üzerinde durur. Kur'ân'ın en büyük ilimleri olan ilâhî isimler ve sıfatların sırlarının ortaya çıkması için mânâları üzerinde derin tefekkür gerektiğini belirten Gazzâlî, bu mânâların kişiye ancak tevîk-i ilâhî ile açılacağını söyler.¹³

Gazzâlî, Hz. Ali'nin Kur'ân'ı fehmetmek ile ilgili sözünün salt bir aklı yaklaşımın ötesinde olduğu görüşündedir. Çünkü buradaki fehim kalbî bir durum olup Allah'ın lütfuyla âyetlerin inceliklerine vâkıf olmaktır. Meşhur sûfî Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) de zâhir ilmin avâma, fehmin ise havâssa ait olduğunu söylemiştir. Kişi Kur'ân'ı anlamaya çalışınca ilâhî yardım ile de fehmetmiş olacaktır. Ona göre Allah'ın veli kulları kendilerini fehme yönelten kimselerdir.¹⁴ İlk sûfî müellif Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) Kur'ân'ın fehmedilmesi hususunda da bir kitap kaleme alarak¹⁵ fehmin ilmî zeminini anlatmıştır.¹⁶ Gazzâlî'ye göre Kur'ân'ı sadece nakilden ibâret manalar olarak yorumlayan ve batinî mananın şahsi düşüncelerden ibaret olduğunu savunan kimselerin yaklaşımı Kur'ân'ın anlaşılmasına en büyük engeldir.¹⁷ Gazzâlî'nin bu tespitinden zâhir ve batinî birbirinden ayrı addedilmesinin tehlikeli olduğu anlaşılmaktadır. Elbette ki ez-Zâhir ve el-Bâtın olan Allah, her şeyin bir zâhirini bir de batinını yaratmıştır.

12 Ebu'l-Fadl Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadîr, 1414/1993), “fhm”, 1/687; Ebu't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firuzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhîr* (Kahire: Mustafa Bâbî, 1952), “fhm”, 4/161.

13 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 282-283; Gazzâlî, *İhyâ*, 3/24; Gazzâlî'den önce Ebû Tâlib el-Mekkî'de Hz. Ali'nin bu sözüne yer vererek benzer şekilde yorumlamıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-Kulûb*, nşr. Âsım İbrahim Geylânî (Beirut: Dâru'l-Kutubi İlmiyye, 2005), 1/207.

14 Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd- Sa'd Hasen Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turâs, 1425/2004), 76.

15 Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî el-Muhâsibî, *el-'Aql ve fehmi'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli (İrbid: Dâru'l-Fikr, 1971).

16 Muhammed İsa Yüksek, “Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ı Bağlamında Kur'an'ı Anlamanın Neliği/Tefsir İlminin Öncülleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 17/2 (Aralık 2023), 536.

17 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 285.

Dolayısıyla bir şeyin zâhiri var ise bâtını da vardır. İlâhî kelâmın da aynı şekilde zâhiri ve bâtını olup, bu ancak takvâda kemâl bulmuş kalbe gelen ilhâm ile anlaşılır ki işârî tefsirler bu minval üzere oluşmuştur. İşârî tefsiri kabul etmeyenlere karşılık Gazzâlî konuyu kişinin nakle dayanmadan kendi görüşü ile Kur’ân’ı tefsir etmesi bağlamında inceler. Ona göre Kur’ân’ın keyfî tefsiri yanlış olduğu gibi, zâhirden başka manası olmadığını savunmak da aynı şekilde yanlıştır. İşârî tefsirin olabilirliğini hadisler ve sahâbî rivâyetleri ile izah eden Gazzâlî,¹⁸ Hz. Ali’nin de şu sözüne yer verir: “Eğer isteseydim Fâtihatü’l-Kitâb’ın tefsirinden yetmiş deve yükü mana çıkarabilirdim.” Ona göre Kur’ân’ın zâhirinden başka manalarının olduğuna bu gibi sözler açık bir delil teşkil eder.¹⁹

Gazzâlî Kur’ân’dan Hz. Ali’nin “*feh*m” ile neyi kastettiğini bir başka yerde şöyle izah etmiştir: Bu fehim “...Allah dilediğine hikmet verir”²⁰ âyetinde geçen hikmet olup o da “Allah’ın Kitâb’ını fehmetmek” demektir. Bu durumda dînin inceliklerine vâkîf olmak (fıkıh), hikmetin kendisi olmaktır. “Biz o meseleyi Süleymân’ın fehmetmesini sağladık”²¹ âyetinde ona keşif yoluyla bildirilmesi âyette “*el-fehm*” ismiyle anlatılmaktadır.²² Bu mânâda Hz. Ali şöyle demiştir: “Kur’ân’ı fehmeden, inceliklerine vâkîf olarak o anlayışla tefsir eden kişi bütün ilimleri toplamıştır.” Ona göre Hz. Ali bu sözüyle Kur’ân’ın bütün ilimlere işâret ettiğini kastetmektedir. Bu sözdeki “feh” ise, İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) “Kime hikmet verilmişse, ona gerçekten pek çok iyilik ve güzellik verilmiştir.”²³ âyetinde hikmeti “feh” olarak tefsir etmesinde ortaya çıkmaktadır. O halde fehim yani hikmet kuluna Allah’ın bir lütfudur.²⁴ Hadislerde Hz. Ali’nin “hikmetin kapısı”²⁵ olarak nitelenmesi hatırlandığında, onun elde ettiği ilimlerin Kur’ân’ı fehmetmesiyle ortaya çıktığını söylemek mümkün olacaktır.

18 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 288.

19 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 289.

20 Ömer Çelik Meali (Erişim 15 Nisan 2024), el-Bakara 2/269.

21 el-Enbiyâ 21/79.

22 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/ 24.

23 el-Bakara 2/269.

24 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/ 290.

25 Tirmizi, “Menakıbu Ali”, 73 (No. 3723).

3. Kalp

Tasavvufu kalp, manevî hayatın merkezidir. Sûfîler kalbin mahiyeti ve amelleri üzerinde çok dururlar. Bu sebeple tasavvufa ilmü'l-kulûb, ma'rifetü'l-kulûb gibi adlar verilmiştir.²⁶ Gazzâlî'ye göre ruhânî kalp, insanın hakikati olup anlayan âlim ve ârif olan bir cevherdir. Mârifet orada meydana gelir. Allah'ı bilen, O'na yaklaşan, amel işleyen ve Allah katındaki hazineleri keşfeden de kalptir.²⁷

Gazzâlî, kalbin melik olması azaların da onun askerleri olması hadisini²⁸ rivayet ettikten sonra Hz. Ali'nin kalpler ile ilgili şu sözüne yer vermektedir: “Allah'ın yeryüzünde kapları vardır. Onlar kalplerdir. Kalplerin Allah'a en sevimli olanı en rakîk (yumuşak), saf ve kuvvetli olanıdır.” Sonra Hz. Ali bu sözünü şöyle açıkladı: “Dinde en kuvvetli olan ve yakînde en saf olan, din kardeşlerine karşı en yumuşak olanıdır.”²⁹

Hz. Ali'nin şu sözü de bu minvaldedir: “Kalpler kaplar gibidir, kalplerin en üstünü iyiliğe kap olanıdır.”³⁰ Gazzâlî Hz. Ali'nin “din kardeşlerine en yumuşak olan” sözünün şu âyetleri hatırlattığını belirtir: “...Beraberinde bulunan mü'minler kâfirlere karşı çok sert ve tavizsiz, kendi aralarında gâyet merhametlidirler.”³¹ “...O'nun nûru şöyle bir misâlde anlatılabilir: İçinde lamba bulunan bir fanus. Bu lamba kristal bir cam içindedir. Bu kristal cam da inci gibi parlayan bir yıldız benzer...”³² Âyetteki misal mü'minin nûru ve kalbidir.³³

Gazzâlî, kişide güzel ahlâk veya kötü huyun yerleşmesini, kalp ve amel ilişkisi bağlamında değerlendirir. Bununla birlikte kişide doğuştan gelen güzel huya eğilim de önemlidir. Ancak güzel ahlâkın yerleşmesi için mücâhede ve riyâzet, başkasını örnek almak da gerekmektedir. Bunlardan mücâhede ve riyâzetle güzel ahlâkı kazanmak, kişinin ancak kendini güzel

26 Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/231.

27 Nurbol Abubakirov, *Gazzâlî'de Kalp Kavramı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 112-113.

28 bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 11/221.

29 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/10.

30 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/72.

31 el-Fetih 48/29.

32 en-Nûr 24/35.

33 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/10.

ahlâkın gerektirdiği davranışlara zorlayarak alıştırmasıyla mümkündür. Alçak gönüllü olmayı önce zorlanarak yapan kibirli bir kimse, buna devam ettikçe nefsinde alışkanlık haline gelecek ve artık zorlanmadan bu ahlâkı kazanmış olacaktır.³⁴ Gazzâlî günah ve sevapların da kişinin kalbine zaman içerisinde tesir edeceğini ve sonunda onda bir netice meydana getireceğini belirtir. Tevbe edilmeyerek küçük günahlara devam edildiğinde kişinin tevbe etmesi zorlaşır. Kalp şehvetlerin zinciriyle bağlanınca sonunda tevbe kapısı kendisine kapanarak önüne bir set olur. Kişinin bu hale gelmesi daha önce yapmış olduğu günahların bir neticesidir. Hz. Ali'nin şu sözü tam da bu durumu izah etmektedir: “*İman kalpte beyaz bir nokta olarak görünür. Kişi salih ameller yaptııkça bu nokta büyür. Kul imanını kemale erdirdiği zaman bütün kalp beyazlaşır. Nifak ise siyah bir nokta olarak görülür. Kişi haram amelleri yaptııkça bu siyah nokta büyür. Nifakı son haddine varınca da bütün kalp siyahlaşır.*”³⁵ Buna göre iman veya nifakın kalbe yerleşmesi kişinin yaptıklarını alışkanlık haline getirmesi ve sonunda kendisinde bu alışkanlığın yerleşmesiyle ilgilidir.

Gazzâlî, ibadetlerle yorulan kalbin nasıl dinlendirilmesi gerektiğini anlatırken Hz. Ali'nin bu konudaki sözlerini iki yerde aktarır. Birinci yoruma kalbin dinlendirilmesinin kişinin eşiyle özel vakit geçirmesiyle mümkün olacağını söyler. Böylece kişinin kalbi rahata kavuşarak ibadete güç kazanır. Kişinin eşiyle geçirdiği özel vakit, eğer müttakî kimse ise mübahlarla dinlenmesi demektir. Bu hususta “*Allah, sizi başlangıçta tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle ünsiyet edip gönül huzuru bulacağı eşini de aynı cins ve mâhiyetten var etti.*”³⁶ âyetinde bahsedilen teskin, gönül huzuru ile ilgili Hz. Ali şöyle demiştir: “*Kalpelerinizi bir vakit dinlendirin. Çünkü zorlanırsa körleşir.*” İbâdet ile meşgul olan kimse, nefsin tabiatı gereği ibadetlerden usanacak ve ileri giderse Hak'tan uzaklaşmaya başlayacaktır. Bu kötü duruma düşmemek için nefsi dinlendirmek gerekecektir. Bu da kişinin eşiyle birlikte oturup sohbet ederek, ona bakarak ve onunla oynaşarak nefsinin rahata kavuşturmasıyla mümkündür.³⁷

İkinci olarak aynı söze niyet kısmında yer verir. Niyet kalbin bir sıfatı olup onu harekete geçiren şey bilgidir. Bilgi olmadan niyet olmaz,

34 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/58-59.

35 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/60. Benzer yorum için bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 150.

36 el-A'raf, 7/189.

37 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/30.

niyetin aslı ve şartı ilimdir. Çünkü insan, hakkında bilgisi olmadığı bir şeyi istemeyecektir.³⁸ Niyet kişinin sadece kendi isteğine bağlı değildir. Niyetin asıl saiki nefsin amacının bulunduğu bir şeye meyletmesidir. Âşık olmayan birinin, âşık olmaya niyet etmesi nasıl mümkün değilse amellerde de niyet buna benzer. Çünkü kalbi kendi isteğimizle bir şeye yöneltmek, ya da istediğimiz zaman onu yönetmek imkânsızdır. O halde kişi, bir iş yaparken kalbinde niyetin bulunup bulunmamasına bakmalıdır. Bu anlamda kalbinde hangi niyet var ise onu yapması, kalbinde niyet bulunmayan şeyi yapmasından üstündür. Niyeti olduğu halde uzun süre ibadetten dolayı ibadet isteği zayıflayan kimsenin, eğer bir zaman neşeli hoşça vakit geçirmek ve sohbet etmekle ibadete istek ve arzusu yenilenecekse, bıkkınlık haliyle isteksiz bir şekilde namaz kılmaktansa, o zaman diliminde neşeli hoşça vakit geçirmek üstündür. Çünkü böyle bir dinlenmenin ardından, asıl işi olan ibadete daha istekli bir şekilde sarılacaktır. Bu hususta selefın sözlerine yer veren Gazzâlî, Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakleder: *“Kalplerinizi rahatlatınız. Çünkü kalpler usandığında körleşir.”* Ona göre Hz. Ali'nin bahsettiği rahatlatma bir incelik olup bunu ancak işin kabuğunda kalmamış derin anlayış sahibi kimselerin anlayabilir. Buna işinin uzmanı bir doktorun harareti artmış hastayı, yine hararet verici olan et ile tedavi etmesi güzel bir örnektir. Alanında uzman olamamış doktor ise bu tedaviyi mantıklı bulmaz.³⁹ O halde dini hayatı sağlıklı yaşamak için önce dinî meseleleri iyi anlamak ve onları uygulama esnasında doğru adımlar atmak, uygulama sürecinde ortaya çıkacak problemleri uzman bir doktor hassasiyetiyle çözüme kavuşturmak gerekir. İbadetlere, dini hizmet ve faaliyetlere büyük bir iştahla sarılan nice kişi, bir zaman sonra bıkkınlığa düşerek uzaklaşır. Hâlbuki süreci sağlıklı işletmek için Gazzâlî'nin belirttiği gibi, iç dünyasını göz ardı etmemelidir.

Gazzâlî kalplerin çeşitlerini izah ederken hasta kalpleri⁴⁰ anlatır ve tedavisi için yapılması gerekenler üzerinde durur. Ona göre öncelikle koruyucu hekimlik gibi hastalanmalarına sebep olan şehvetlerin; nefsin istek ve arzularının terk edilmesi esastır. Hz. Ali şöyle der: *“Kim cennete iştıyak duyuyorsa şehvetlerden -nefsin istek ve arzularından- uzaklaşarak*

38 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/365.

39 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/375-376.

40 el-Bakara 2/10.

onlardan vazgeçsin.”⁴¹ Gazzâlî bu söz bağlamında bütün âlim ve hakîmlerin mutluluğa erişmenin tek yolunun, nefsin arzularını engellemek ve onun isteklerini muhalefet etmek olduğu konusunda görüş birliği içinde olduklarını ve buna inanmanın zaruri olduğunu belirtir.⁴²

4. Nefs

Kelime olarak nefis; can, ruh, su, ceset, bir şeyin özü, cevher gibi anlamlara gelir.⁴³ Kur’ân ve sünnette farklı anlamlarda kullanılan nefis kavramı,⁴⁴ tasavvufi kaynaklarda daha çok kötülüğün kaynağı olması itibarıyla öne çıkmıştır.⁴⁵ Nefs, kendisinde hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif bir cevherdir.⁴⁶ Gazzâlî nefsi iki anlamda inceler. İlkinde, insanda gazap ve şehvet kuvvetini bir araya getiren manadır. Bu tanım daha çok sûfîler arasında yaygındır. Çünkü sûfîler nefsi, insandaki kötü sıfatları birleştiren latife olarak görürler. Bunun için de nefisle mücâhede etmek gerektiğini söylerler. İkinci olarak nefis insanın hakikati yani kendisidir.⁴⁷

Gazzâlî, her nefsin terbiyesi için yapılacak riyâzetin aynı olmayacağı üzerinde durmuştur. Bu terbiye farklılığı tasavvufta seyr u sülûkun kişiye özel olmasının da en temel sebebi olarak karşımıza çıkar. Gazzâlî’ye göre her insan için mücâhede ve riyâzet usulü, durumlarının farklılığına göre değişir. Bu durumda kişiyi dünya ile ilgili hangi hususlar sevindiriyorsa onu terk etmesi gerekir. Bunlar mal, makam, sözüne itibar edilmesi, hüküm vermede ve idarecilikte önde olmak, ders okutmak ve konuşma yaptığında onu takip edenlerin çokluğu gibi şeyler olup kişiden kişiye değişiklik arz edecektir.⁴⁸ Nefs ile yapılacak mücâhede de riyâzet gibi ki-

41 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/67.

42 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/67.

43 İbn Manzûr, “nfs”, 6/4500.

44 bk. Mehmed Ali Aynî, “(Nefs) Kelimesinin Manaları”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52; Mehmet Uyar, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 170-174.

45 bk., Serrâc, *el-Lüma’*, 393; Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 31; Ali b. Osmân el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb/Hakikat Bîlgisi*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 259.

46 Kaşânî, Abdurrazzâk, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, thk. Abdu’l-âl Şâhîn (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 115.

47 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/4.

48 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/63.

şiyeye özel olduğuna göre kişi nefisini hesaba çekerek onu durumuna göre cezalandırmalıdır. Bu da muhâsebeyi gerektirir. Nefsi işlediği günah çeşidine göre, onu günahattan engellemekle cezalandırmak en doğrusudur. Mesela gözü bir kadına bakıyorsa bakmamakla cezalandırmalıdır.⁴⁹ Âyete de “Gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar.”⁵⁰ buyrulur. Nefsin faziletleri ve virdleri yapmakta tembellik göstermesi durumunda ise onu önce daha çok virdleri yapmakla ve üzerine birçok vazifeler yüklemekle terbiye etmelidir. Ancak nefis bu şekilde bir mücâhedeye yanaşmazsa Allah yolunda gayretli olanların hikâyelerini dinlemek onun imdadına yetişecektir. Bu hususta en etkili ilaç ise, Allah’a kullukta gayretli birinin sohbetine ve onunla arkadaşlığa talip olmaktır. Fakat bu tür kimseleri bulmak zor olduğu için, geçmişteki zâtların haberlerini okumak, dinlemek de bir çözümdür. Bu konuda bazı örneklere yer veren Gazzâlî, Hz. Ali'den de bir hatıra aktarır. Hz. Ali'nin arkadaşlarından biri şöyle anlatmıştır:

Ali'nin ardında sabah namazı kılmıştım. Selam verdikten sonra sağına döndü. Üzüntülü bir hali vardı. Güneş doğuncaya kadar bu şekilde kaldı. Sonra elini çevirerek şöyle dedi: Allah'a yemin olsun ki ben Muhammed'in ashabını gördüm. Bugün insanlarda onlara benzeyen kimselerle karşılaşmıyorum. Onlar saçı başı dağınık, tozlarla bulanmış, benizleri sararmış bir halde sabaha çıkarlardı. Çünkü bütün geceyi secde ve kıyamda geçirirler, Allah'ın kitabını tilavet ederlerdi. İstirahatları secdede olurdu. Allah'ı zikrettikleri zaman ağacın rüzgârlı günde sallanması gibi sallanırlardı. Gözleri yaşlı olur hatta elbiselerini ıslatırdı. (Etrafındakileri kastederek) Sanki bunlar gâfil olarak gecelemişler.⁵¹

Gazzâlî tedavi konusunu anlatırken, gerçek âfiyet içinde olmanın nefsin aşırılıklarından emin olmak ile mümkün olduğu yorumunu yapar. Ona göre gerçek âfiyet günahları terk etmektir. Bu tanıma göre kişi hasta iken günahlardan uzak duruyorsa hastalık onun için bir âfiyettir. Allah'a isyan içinde olan aslında âfiyet içinde değildir. Bu görüşünü desteklemek için Hz. Ali'den şöyle bir hatıra nakleder:

Hz. Ali Irak'ta Neptîler'in süslendiğini görünce bunun nedenini sorması üzerine ona şu bilgiyi verirler: “Ey mü'minlerin emiri! Bu onların

49 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/406.

50 en-Nisâ 4/30-32.

51 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/411.



bayram günüdür. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle demiştir: “Allah’a isyan edil-meyen her gün bizim için bir bayramdır.”⁵²

5. Zühd

Zühd lügatte dünyaya rağbet ve hırsın zıddı olup dünyalığa rağbet et-memek, ondan yüz çevirmek demektir. Bir kişinin zâhid olması demek aynı zamanda onun kendini ibadete vermesi anlamına gelir.⁵³ Tasavvufta zühdün tarifleri çoktur. Bu her bir sûfînin yaşadığı zühdü tarif etmesinden kaynaklanır. Zühdün nelere karşı olması gerektiği konusunda da farklı görüşler vardır. Zühdün haramda vacip olacağı ancak helalde fazilet ol-duğu söylenmiştir.⁵⁴ Dünya malına sahip olan ile olmayanın zühdü ara-sında da fark vardır. Fakir olup da zühd ehli olanlar bazı âyet ve hadislere istinaden daha çok övülmüştür. Ancak her ikisinde de asıl mesele kalbin zühdü elde etmiş olmasıdır.⁵⁵ Sûfîlerin dünya ile kastettikleri ise kişinin dünyadan gönül bağladığı şeylerdir.

Gazzâlî’ye göre insanı ahirette helâke götürecek şeylerden biri de kendisine bağlandığı dünyalık olup ona karşı tavır alınması gerekir.⁵⁶ Sûfîlerin dünya kavramı ile neleri kastettikleri üzerinde durarak geniş tahliller yapar. Bu konuda Hz. Ali’den de sözler aktarmaktadır. Hz. Ali’nin dünya ile ilgili sözlerinin anlaşılması için hayatında dünyalığa karşı tavrı-nın bilinmesi gerekir. Bu konuda Serrâc dört halifenin dünya karşısında nasıl bir zühd tavrı sergilediklerini anlatırken Hz. Ebû Bekir’in elinde bulunan dünyalığın hepsini, Hz. Ömer yarısını, Hz. Osman bir kısmını infak ettikleri tespitini yapar. Hz. Ali’nin zühdü ise “*dünya malı etrafın-da dolaşıp onu talep etmeyen ve istemediği halde kendisine dünyalık gelirse onu reddeden ve ondan kaçan*” şeklindedir.⁵⁷ O halde sahâbîlerin en zâhidi

52 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 289.

53 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 3/196-197.

54 Ebu’l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye li ilmi’t-tasavvuf*, thk. Abdülhâlim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dârü’ş-Şuab, 1989), 239-242.

55 Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 1/404.

56 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/201-205.

57 Serrâc, *el-Lüma’*, 182.

kabul edilen Hz. Ali'nin,⁵⁸ dünyalığa yaklaşımı bu bağlamda değerlendirilirse anlamlı olacaktır.

Gazzâlî kişi için nelerin dünyalık olacağını anlatırken Hz. Ali'nin bir rivayetine yer verir. Hz. Ali dünyayı tanıyıp onu terk etmek ve âhireti tanıyıp onu istemek gerektiğini belirtir.⁵⁹ Ona göre dünyalıklar altı gruptan oluşur. Bunlara karşı zühd tavrı sergileyebilmek için, aslında zâhirde görülen cazibelerine kapılmamak gerekir. Bunun için onların hakikatteki durumunu düşünerek hareket etmek yerinde olacaktır:

Dünya altı şeyden ibarettir. Bunlar yenilen, içilen, giyilen, binilen, nikâhlanan ve koklanan şeylerdir. Yenilen şeyler içerisinde en üstünü baldır. Hâlbuki o arının kusmuğudur. İçilenlerin en üstünü sudur. Ancak ondan istifadede de iyi ve kötüler eşittir. Giyeceklerin en üstünü ipekli olandır. Hâlbuki o da bir kurdun ürünüdür. Binilecek şeylerin en üstünü attır. Oysa onun üzerinde de insanlar öldürülür. Nikâhlananların en üstünü kadındır. Nikâh lezzeti ise iki avret yerinin birleşmesiyle gerçekleşir. Kadın en güzel yerini süslemesine rağmen, nikâh lezzeti için ondan en çirkin yeri istenir. Koklanan şeylerin en üstünü misk iken, o da aslında kandan ibarettir.⁶⁰

Anlaşılan o ki dünyalık olarak en çok rağbet edilen şeylerin görünüşteki cazibesi ne olursa olsun, hakikat gözüyle bakıldığında geçici cazibesine kapılmamak zühd tavrıyla mümkün gözükmektedir. Yine bu hususta Hz. Ali'ye: Mü'minlerin emiri! Bize dünyanın özelliklerini anlat diye sorulunca şöyle demiştir:

Onu sana nasıl anlatayım ki, o öyle bir mekândır ki içinde kalan sıhhatli ise (bir gün) hasta olur, emin olan (bir gün) pişman olur, fakir olmaya çalışan (bir gün) mahzun olur, zengin olmaya çalışan (bir gün) fitneye düşer. Helâlinde hesap, haramında azap, şüphelilerinde de (şer'î olarak) kınanma vardır." Bir defasında da bu konudaki soruya şöyle cevap vermiştir: "Uzun mu kısa mı anlatayım?" Kısa anlatınız denilince şöyle demiştir: "Helâli hesaptır, haramı azaptır."⁶¹

58 bk. Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hakîm Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990) 3/137 (No. 4638); Ebu'l-Hasen Huseyme b. Süleyman, *Mîn Hadisi Huseyme b. Süleyman el-Kuraşî*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980), 1/200. Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Erib el-Câdir (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 1/100. 59 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/207.

60 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/210-211.

61 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/208.

Gazzâlî, Hz. Ali'nin bahsettiği dünyalık altı şeyden giyecek hususunda zühdün ölçüsünün zaruret ile yetinmek olduğunu söyler. Bu da giyecek şeylerin tek olması ve lüks olmamasıyla mümkündür. Bu konuda Peygamber Efendimiz ve sahâbîlerden örnekler aktaran Gazzâlî, Hz. Ali'nin halifelîği döneminde bile çok ucuz bir elbise giydiğini ve bundan dolayı Allah'a hamdettiğini belirtir. Hz. Ali'nin bu şekilde davranmasının sebebi şu sözünden anlaşılmaktadır: “Allah Teâlâ hidâyet rehberlerinden, insanların en aşağı halde bulunanları gibi görünmeleri, onların seviyelerini inmeleri hususunda söz almıştır. Böylece zenginler onlara uyar ve fakirler fakirliklerinden dolayı kınanmazlar.” Gazzâlî buna örnek olarak yine Hz. Ali'nin kaba elbise giydiği için ayıplanınca “O tevâzuya daha yakın, Müslüman için daha uygundur” dediğini nakleder. Hz. Ali önder zatların tevazu göstermesi, halkının en aşağısının seviyesine inmesi hususunda Hz. Ömer halife olunca ona şöyle bir hatırlatmada bulunmuştur: “Eğer iki arkadaşına kavuşmak istiyorsan, gömleğini yukarı çek, eteğini kısalt, ayakkabını yama ve doymayacak kadar ye!”⁶²

Gazzâlî dünyanın sıfatlarını misallerle açıklarken, onun bir yılan gibi olan özelliğine dikkat çeker. Ona göre insan dünyadan bir şeyin kendisine gelişini yumuşak ve hoş bir durum olarak algımlarken kendinden bir şeyin alınışını sert ve kötü bir durum olarak algılar. İnsanın bu haline örnek olarak Hz. Ali'nin, Selmân el-Fârisî'ye (ö. 36/656 [?]) yazdığı bir mektuptan bahseder. Mektupta Hz. Ali dünyayı şöyle tasvir etmiştir:

Dünyanın misali yılan gibidir. Ona dokunulunca yumuşaktır, zehiri ise öldürücüdür. O halde dünyadan seninle birlikte olan şeyler sebebiyle, hoşuna giden bu şeylerden yüz çevir. Dünyadan ayrılacağına kesin inandığın şeylerin endişelerini bırak. Dünyada en çok sevindiğin şeyler, en çok sakındığın şeyler olsun. Dünya ile arkadaşlık yapan, ne zaman onunla tam olarak sevinirse ardından hoş olmayan bir başka şey gelip onu götürür.

Gazzâlî bu bağlamda dünya ile alakalı yapılacak işlerde başlangıçların kolay ve yumuşak görüldüğünü belirtir. Ancak kişi sonunun da başlangıcı gibi tatlı olacağını zannederek aldanır. Hâlbuki dünyaya dalmak kolaydır ama ondan selâmetle çıkmak zordur.⁶³ Ona göre Hz. Ali'nin dünyayı yılanına benzetmesini, kişinin mal edinmesi olarak anlar. Mal

62 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 234.

63 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/216

yılana benzer, usta kimsenin elinde olursa ondan panzehir elde eder, ancak gâfil kaldığında yılan onu öldürür. Yılan gibi olan malın zehrinden kurtulmanın beş yolu vardır. Bunlar malın ihtiyaç için korunması; gelir kaynağını gözetmek, ihtiyacı kadarıyla yetinmek; masraflara dikkat edip uygun yere sarf etmek; almak, bırakmak, harcamak ve tutmakta niyetini düzeltmektir. Aldığını kendisine ibadette yardımcı olsun diye alması ve almadığını da mala karşı zafiyetinden dolayı almamasıdır. Malı hakir görüp onu bırakması uygun olur. Bunu yapabilene malı zarar vermeyecektir. Hz. Ali malda niyetin doğruluğu konusunda da şöyle demiştir: “*Bir kimse yeryüzündeki bütün malı edinmiş olsa ve bununla da Allah'ın rızasını kastemiş olsa, o zâhiddir. Ancak bütün malı terketse ve bunu yaparken de Allah rızâsı için yapmasa, o zâhid değildir.*” Gazzâlî bu sözden hareketle aslında kişinin bütün hareketlerinin ve hareketsizliklerinin sadece Allah için olması gerektiğini söyler. Buna en çarpıcı örnek, ibadetten en uzak olan yemek ve tuvalete gitmektir. Bunlarda kişi ibâdetle yardımcı olmak niyeti taşırırsa ibâdet yerine geçer.⁶⁴

Gazzâlî mal sevgisinin kötülüğünü ve ondan nasıl kurtulmak gerektiğini anlatırken, Hz. Ali'nin mala karşı tavrını örnek gösterir. Hz. Ali eline bir dirhem alarak şöyle demiştir: “*Sen benden çıkmadıkça bana faydalı olmazsın...*”⁶⁵ Hz. Ali mal için ayrıca şöyle söylemiştir: “*Ey altın! Benden başkasını kandır, Ey gümüş! Benden başkasını kandır!*” Gazzâlî Hz. Ali'nin bu sözünü yorumlarken, onun dünyalığa karşı kalbinde yönelme eğilimleri hissedince, bu şekilde nefesine telkinde bulunarak, kendisini koruduğunu söyler. Eğer bu konuda Rabbi'nin işaretini görmeseydi belki de aldanabilirdi. Gazzâlî'ye göre bu işaret, “*mutlak zenginlik*”tir. Peygamber Efendimiz zenginliğin (insanların çoğunun zannettiği gibi) mal çokluğu olmadığını, asıl zenginliğin gönül zenginliği olduğunu bildirmiştir.⁶⁶ Gazzâlî mutlak zenginliğe kavuşmanın çoğu kimse için uzak bir şey olduğu kanaatinde. İnsanlar için en iyisi, sadaka verseler ve hayırlara harcasalar da ihtiyaç fazlası malı yanlarında bulundurmamalarıdır. Çünkü insanlar, malları olunca dünya ile yakınlık kurmaktan ve ondan zevk almaktan

64 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/264.

65 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/233.

66 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhü'l-Buhâri*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necâh, 1422/2001), “rikak”, 15, (6442).

kendilerini alamazlar.⁶⁷ Bu hususta yapılması gereken infak ehli olmaktır. Hz. Ali demiştir ki: “*Dünya sana yöneldiği zaman sen ondan infak et, o infak etmekle yok olmaz. Dünya senden uzaklaştığında da infak et, çünkü o senin elinde kalmayacaktır.*”⁶⁸ Buna göre mal için en iyi tavır onu infak etmektir. Böylece o en doğru şekilde kullanılmış ve kalıcı bir fayda elde edilmiş olur. Yine Hz. Ali infakın zenginlikle alakalı olmadığına, kişi her durumda infak ettiğinde dünyaya bel bağlamamış olduğuna işaret etmiştir. Âyette bollukta ve darlıkta infak edenler övülmüştür.⁶⁹

6. Sabır

Gazzâlî sabrı mârifet, hal ve amel ile açıklamaktadır. Sabır, hevâ yani nefsin kıskırtmasına mukavemet göstererek dinin teşviklerinde sebat etmektir.⁷⁰ Sabrı imanın temeli olarak gören Gazzâlî, bu hususta Hz. Ali'nin şu sözüne yer verir: “*İman dört direk üzerine bina edilmiştir: Yakîn, sabır, cihad ve adalet. Sabrı açıklarken de şöyle demiştir: İmanda sabrın yeri, bedendeki baş gibidir. Başı olmayanın vücudu yok demektir. Sabrı olmayanın imanı da yoktur.*”⁷¹ Gazzâlî sabır konusunda hadîs-i şerifte geçen “*sabrın imânın yarısı*”⁷² olması hususunu izah ederken, imanın ilişkilendirildiği duruma göre taksimatının da farklı olacağı kanaatindedir. İman, iman esaslarını tasdik etmek ve bu tasdik gereği ortaya çıkacak ameller ile ilişkilendirilince tasdik karşılığı yakîn, amelin karşılığı da sabır olur. Aslında bir başka hadiste imanın yaklaşık yetmiş şubesinin bulunduğu bildirilmesi,⁷³ bu bilgi ile çelişmez. Çünkü mârifet ve amellerin birçok bölümü olunca iman bütün bunları kapsar.⁷⁴ Buna göre Hz. Ali'nin sözü de hadis ile çelişkili olmayıp, aynı şekilde farklı bir açıdan taksimat olarak değerlendirilmelidir.

67 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/203.

68 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/246.

69 Âl-i İmrân 3/134.

70 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 65.

71 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 62.

72 Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 7/3180.

73 Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhi Müslim*, thk.

Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1900) 1/63, “iman”, 35.

74 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 66.

7. İhlas

Gazzâlî ihlas bahsinde de Hz. Ali'nin bir sözüne yer vermiştir. İhlas kelimesi kurtulmak, selâmete ermek anlamına geldiği gibi, saf hale gelmek, katıksız olmak da demektir.⁷⁵ İhlas manevî olarak kuvvetli olanların ve âbidlerden seçkin olanların mertebesidir.⁷⁶ Gazzâlî ihlası anlatırken kendisine hiçbir şeyin karışmadığı saf olan şeye halis dendiği gibi, saf hale getirme fiiline de ihlas deneceğini söyler. Buna örnek olarak da Nahl suresinde bahsedilen sütü verir. Süte kan ve pislik karışmadığı için ona “hâlis” denir.⁷⁷ Sütün halis oluşu, onun karışması imkân dâhilindeki hiçbir şeyin karışmamış olmasıdır. Gazzâlî ihlâsı da buna benzetir. Hz. Ali'den de amelde ihlaslı olmak ile ilgili şu sözü aktarır: “*Amelin azlığından dolayı ameli çoğaltmaya değil, asıl amelin kabulüne önem veriniz.*”⁷⁸

8. Huşû

Namaz ibadetinde bâtinî şartların başında huşû gelir. Ulemâ ve sûfiler namazda huşûnun nasıl olması gerektiği ile ilgili geniş izahlarda bulunmuşlardır.⁷⁹ Huşû sözlükte bakışını yere indirmek ve kapatmak, sesini kısmak, sakinleşmek demektir.⁸⁰ Bütün bu anlamlar kulun Rabbi karşısında duruş hallerini çağrıştırır. Huşû kavramın, kişinin kendisini Allah'ın azameti karşısında küçük görmesi, acizliğini hissederek kalbinin yumuşaması, Allah'ı saygı ile anması, Allah korkusuyla kaygılanması demektir.⁸¹

Gazzâlî'nin huşû sahiplerinin namazdaki halleri ile ilgili verdiği örneklerden biri de Hz. Ali ile ilgilidir. O namaz vakti gelince titrediğinden ve yüzünün renginin solduğundan bahseder. Kendisine “*Sana ne oldu ey*

75 İbn Manzûr, “h-l-s”, 7/26-27.

76 Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 156.

77 bk. en-Nahl 16/66.

78 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 379.

79 bk. A. Galip Gezgin, “Kur'an'da ‘Huşû’ Kelimesinin Semantik Analizi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2000), 79-106; Abdurrahman Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşû”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 177-190; Abdullah Çolak, “Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 7/16 (2009/1), 183-206.

80 İbn Manzûr, “Huşû”, 8/ 71-72.

81 Kasapoğlu, “Bir Dinî Tecrübe Olarak Kur'an'da Huşû”, 189; Çolak, “Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû”, 205.

mü'minlerin emîri! diye sorulunca: Allah'ın göklere, yere, dağlara arz ettiği ve fakat onların yüklenmekten kaçınıp, korktukları halde insanın onu yüklediği emanetin vakti geldi." demiştir.⁸² Hz. Ali bu sözünde; "Şüphesiz biz emâneti göklere, yere ve dağlara arz ettik de onlar onu yüklenmekten çekindiler ve onun sorumluluğunu yerine getirememekten korktular. Ne var ki, onu insan yükledi. Bunca kabiliyet ve nimetlerle donatıldığı halde yüklediği emânetin hakkını veremeyen insan ne kadar zâlim, ne kadar câhildir."⁸³ âyetine işâret ederek buradaki emanetle namazdaki huşûya dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Gazali bu emanetin mârifet ve tevhid olduğunu belirtir.⁸⁴ Hz. Ali'nin namazdaki huşûyu bu âyetle birleştirmesi, ahiret mesuliyetinin ağırlığı sebebiyle yerine getirememekten korkulması gerektiği gibi, namaz kılan kimse de kalben dünyadan çıkıp âhiret âlemine geçtiği için,⁸⁵ mizanda hesap verirken mükâfat ya da cezâ ile karşılaşabileceğini tefekkür etmesi açısından önemlidir.

9. Üns

Muhabetin meyvelerinden biri olan üns, yalnızlığın zıddı olup yakınlık demektir.⁸⁶ Üns yakınlığın verdiği seviç ve rahatlaktır.⁸⁷ Tasavvufta üns, Allah'a itimat etmek, onunla huzur bulmak ve ondan yardım istemektir.⁸⁸ Gazzâlî ünsiyeti kalbin Allah'ın cemâlini mütâlaa ile ferahlamasının müjdenmesi olarak tarif eder. Ona göre ünsiyetin hususi işâreti gönlün insanlarla birlikte olmaktan sıkılması, bıkip usanması ve zikrin lezzetine düşkün olmasıdır. Hz. Ali bu konuda şöyle demiştir:

Onlar öyle bir topluluktur ki, elde ettikleri ilim onları için hakîkatine teksif olmalarını sağlamıştır. Yakînin ruhuna ermişlerdir. Nimet içinde olanların sert gördüklerini onlar yumuşak bulurlar. Cahillerin yabancılaştıklarına onlar ünsiyet kurmuşlardır. Dünyaya bedenleri ile eşlik ederler,

82 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/151.

83 el-Ahzâb 33/72.

84 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/14.

85 İmam Rabbânî, *Mektûbât*, çev. Müstakimzade Süleyman Sadeddin (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2002), 1/438.

86 Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 531.

87 Ebû İsmâil Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 69.

88 Serrâc, *el-Lüma'*, 96.

ruhları ise en yüce yere bağlıdır. İşte onlar Allah'ın yeryüzündeki halifeleri ve dînine dâvet edenleridir.⁸⁹

Hz. Ali'nin kendilerinden bahsettiği topluluğu Gazzâlî'nin Allah ile ünsiyet ehli kimseler olarak değerlendirmesi mahlûktan kalben uzak olmaları ile alakalıdır.

10. Havf ve Recâ

Gazzâlî tasavvufî hallerden olan havf ve recâyı elde etmenin ilacını anlatırken Hz. Ali'nin şu sözüne yer verir: “*Kim cennete iştiyak duyuyorsa, nefsinin arzularından vazgeçsin. Kim de cehennemden korkuyorsa, haram fiilleri işlemekten vazgeçsin.*” Gazzâlî'ye göre Cennet nefsin istemediği şeylerle alakalı olduğundan, insan cennete girme ümidiyle bu zorluklara tahammül eder. Yine cehennem ise nefsin istedikleriyle alakalıdır. Kişi bunlara ancak cehenneme girme korkusuyla engel olabilir. Ümit ve korku hali ise insanda sabrı meydana getirecektir.⁹⁰

Gazzâlî ümitsizliğin kötülüğü ile ilgili, Allah'ın ümitsizliği haram kıldığını söyler. Hz. Ali bir adamın günahlarının çokluğu sebebiyle ümitsizliğe kapılması üzerine, ona şöyle öğüt vermiştir: “*Senin Allah'ın rahmetinden ümit kesmenin tehlikesi, günahlarından daha büyük bir tehlikedir.*”⁹¹ Gazzâlî'ye göre ümitsizliğe düşenin tedavisi ümittir. Ümitsizliğe düşüp ibâdet etmeyi bırakan ya da aşırı korku ile kendisine ve ailesine zarar verecek kadar ibadete dalan kimseler tedaviye muhtaçtır. Bu tür durumlarda ifrat ve tefritin ortası olan itidali yakalamak gerekir. Vaizlere günahkârlara aşırı ümit vermenin iyi olmayacağı, yine ileri derecede korkutmanın da onları doğru yola getirmeyeceği uyarısında bulunur. Bu konuda Hz. Ali şöyle demiştir: “*Gerçek âlim, insanların Allah'ın rahmetinden ümidini kesmediği gibi, Allah'ın azabından da emin olmalarını sağlamaz.*” Gazzâlî burada ümitsizliğe düşen ve aşırı korkuya kapılanın tedavisi için ümitsizliğin sebeplerini açıklamaktadır.⁹² Ayrıca recâ/ümidin sebeplerini anlatırken Hz. Ali'nin şu sözüne yer verir: “*Kim (çevresindeki) bir günah işler, Allah da dünyada onun günahını*

89 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 340.

90 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 167.

91 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 145.

92 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 146.



örterse, Allah en kerîm olduğu için âhirette onun örtüsünü açmaz. (Çünkü o günahından tevbe etmiş ve bu günahı yaymamıştır.) Kim bir günah işler ve dünyada onun cezasını çekerse, Allah Teâlâ en âdil olduğu için âhirette ikinci bir defa kuluna cezâ vermez.”⁹³

Sonuç

Çalışmanın neticesinde Hz. Ali'nin tasavvuf ile ilgili sözleri, tasavvuf ilminin sahâbe içerisinde baş temsilcisi olduğunu göstermiştir. İmam Gazzâlî İhyâ'sında konularla ilgili İslam büyüklerinin sözlerini aktarırken ilk dört halifeden başlamış ve Hz. Ali'nin o hususta bir sözü varsa nakletmiştir. Diğer tasavvuf klasikleri müelliflerine nazaran Gazzâlî İhyâ'sında Hz. Ali'nin sözlerine daha çok yer vermiştir. Bu durum Hz. Ali'nin Hz. Peygamberden sonra ilmin ve hikmetin en başta gelen öncüsü olması ile alakalıdır. Gazzâlî'nin incelediği ilimlerin hemen her konusu ile ilgili onun sözlerini tespit ederek yorumlaması, Hz. Ali'nin ilmî üstünlüğünü gözler önüne serme açısından ayrı bir önem arz eder. Tasavvuf ilminde de bu sözler, tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kaynağı durumundadır.

Tasavvufun bir bâtın ilmi olması hasebiyle, Hz. Ali'nin tarif ettiği Rabbânî âlim portresinde, tasavvufî bilginin temeli olan kalbî ilme vurgu yapılmıştır. Hatta o sır ilmini taşıyacak ehil kimselerin özlemine dile getirmiştir. Gazzâlî âhîret ilmi olarak nitelediği bâtûnî ilmin, ancak mücâhede ve amelle kazanılacağını belirtmiştir.

Sûfîler Kur'ân ilimlerini elde etmede, kalbin rolüne vurgu yaparlar ve bu okuyuş türü ile Kur'ân'ın işârî yorumlarını çıkarırlar. Bu hususta Hz. Ali'nin Kur'ân okuyuşunda kalbin elde edeceği “fehm”e bir diğer deyişle hikmete değinmesi, tasavvufî tefsirin en önemli dayanaklarından birini teşkil eder. Gazzâlî bu tür okuyuşta Kur'ân'daki ilâhî isim ve sıfatları fehm etmekle marifetullahı ulaşılabileceğini söylemiştir.

Tasavvufî hayatın merkezinde kalp vardır. Sûfîler kalbin mahiyeti, ilimleri ve nasıl tasfiye edileceği üzerinde durmuşlardır. Bu konuda Hz. Ali kalplerin özellik olarak yumuşak olması, iyiliğe kap olması gibi hususlara dikkat çekmiştir. Ayrıca kalplerin dinlendirilmesi gerektiğini

93 Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 151.

söylemiş, Gazzâlî de bu dinlenmeyi çok ibâdetle yorulan kalplerin eşle birlikte olarak ya da başka işlerle uğraşarak dinlendirilmesi şeklinde açıklamıştır. Yine kalplerin hastalıklarından bahseden Gazzâlî, tedavisinin Hz. Ali'nin dediği gibi nefsin isteklerinden uzaklaşmak olduğunu belirtmiştir.

Gazzâlî nefis terbiyesini anlatırken Hz. Ali'nin sözlerinden hareketle nefis terbiyesinin kişiye özel olmasını çeşitli örneklerle anlatmıştır. Bunun için kişiyi en çok neler sevindiriyorsa onlardan uzaklaşması gerekmektedir. Nefsi terbiye için riyâzetin şart olduğunu söyleyen Gazzâlî, aynı şekilde mücâhedeye de nefsi hesaba çekerek başlamak gerektiğini dile getirmiştir. Bu konuda Hz. Ali'nin sahâbîlerin nasıl mücâhede yaptıkları ile ilgili örneklerle yer vermiştir.

Gazzâlî, zâhidlerin başı kabul edilen Hz. Ali'nin zühd ile ilgili görüşlerine sıkça başvurmuştur. Hz. Ali'ye göre dünyalıktan yenilen, içilen, giyilen, binilen, nikâhlanan ve koklanan şeyler anlaşılacağını söylemiştir. Bunların dış görünüş olarak cazip geleceğini ancak, aslına bakılırsa hiç de cazip olmadığını misallerle anlatmıştır. Dünyanın gerçek yüzünü tanıyarak ondan uzaklaşılması gerektiğine belirtmiştir. Onu türlü sıkıntılarla dolu bir mekâna ve tehlikeli bir yılanı benzeterek, dünya ile ilişkileri zühd kapsamında kurmak gerektiğini vurgulamıştır. Sabrın iman ile ilişkisini bedendeki başa benzetmiş, ihlas ile ilgili de amelin kabulüne önem verilmesini söylemiştir. Namazda huşûnun ahiret mesuliyeti ile bağlantısına dikkat çekmiştir. Allah'tan ümit kesmeyi günahlardan daha tehlikeli görmüştür.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Abubakirov, Nurbol. *Gazzâlî'de Kalp Kavramı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ali b. Muhammed. *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Aynî, Mehmed Ali. "(Nefs) Kelimesinin Mânâları". Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 4/14 (1930), 46-52.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necâh, 1422/2001.
- Beyhakî. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabu'l-İman*. thk. Abdulali Adulhamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Kelimâtî'l-Mieti li İmam Ali b. Ebi Talib*. thk. Enver Mahmud Zeynâtî. Muhammed Ğâlib Ali Berekât. Kâhire: Dâru'l-Afaki'l-Arabiyye, 2009.
- Ceyhan, Adem. *Türk Edebiyatında Hazret-i Ali Vecizeleri*. Ankara: Öncü Kitap, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çolak, Abdullah. "Allah'a Karşı Derin Sevgi ve Saygının Bir Tezahürü Olarak Namazda Huşû". Bilimname: Düşünce Platformu 7/16 (2009/1), 183-206.
- Ebu'l-Hasen Huseyme b. Süleyman. *Min Hadisi Huseyme b. Süleyman el-Kuraşî*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980.
- Firuzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, İmâm Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an'da "Huşû" Kelimesinin Semantik Analizi". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 2/4 (2000), 79-106.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah. *Menâzilü's-Sairîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hücvîrî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. thk. İ's'ad Abdülhâdi Kındil. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414/1993.
- İmam Rabbânî. *Mektûbât*. çev. Müstakimzade Süleyman Sadeddin. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2002.
- İsfahânî, Râğib. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Kaşânî, Abdurrezzak. *Istîlâhatu's-Sûfiyye*. thk. Abdu'l-Âl Şâhîn. Kâhire: Dâru'l-Menar, 1992.

- Gazzâlî'nin İhyâ'sında Hz. Ali'nin Tasavvufa Kaynaklık Eden Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme*
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ellahim, Halid b. Abdülkerim. *Mefâtihu Tedebbürü'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 2004.
- Lalekâî, Ebu'l-Kasım Hibetullah et-Taberî. *Şerhu Usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdan el-Gamîdî. Riyâd: Dâru Taybe, 2003.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kâtû'l-Kulûb*. thk. Âsım İbrahim Geylânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *el-'Aql ve fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Kuvvetli. İrbid: Dârü'l-Fikr, 1971.
- Muhâsibî, Haris b. Esed. *el-Kasd ve'r-rücû ilallah (el-Vasâyâ içinde)*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li Hukûkillah*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*. thk. Muhammed Erib el-Câdir. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac. *Sahîhi Müslim*. thk. Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dârü't-Turasi'l-Arabî, 1900.
- Nisâburî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed el-Hakîm. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Nisâburî, Muhammed Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1990.
- Ömer Çelik Meali. Erişim 15 Nisan 2024. /<https://www.kuranvemeali.com>
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Muhammed Edib el-Câdir. Amman: Dârü'l-Feth, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/231. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Ahmed Şâkir vd. Mısır: Matbaatu Mustafâ, 1975.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Tâha Abdurraûf Sa'd- Sa'd Hasen Muhammed Ali. Kâhire: Dârü'l-Harem li't-Turâs, 1425/2004.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Bir Dini Tecrübe Olarak Kur'ân'da Huşû". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 177-190.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/53. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uyar, Mehmet. "Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 170-174.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Muhâsibî'nin Fehmü'l-Kur'ân'ı Bağlamında Kur'ân'ı Anlamanın Nelîği/Tefsir İlminin Öncülleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 17/2 (Aralık 2023), 536. <https://doi.org/10.18505/cuid.1324849>



Dede Korkut'un Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanındaki İmtihanların Dini ve Tasavvufi Yorumu

Religious and Sufi Interpretation of Kazan Khan's Tests in Dede Korkut's Epic of Uruz Bey's Captivity

Doç. Dr.

Musa Kaval

Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Düzce, Türkiye/ Düzce University, Faculty of Divinity, Düzce, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-8784-7762>

kavalmusa@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/04175wc52>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Eylül / 18 November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1552294>



Etik Beyan

Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited* (Musa Kaval).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Musa Kaval, "Dede Korkut'un Uruz Bey'in Esir Olduğu Destanındaki İmtihanların Dini ve Tasavvufi Yorumu", *Sufiyye* 17 (Aralık/December 2024), 315-342.

Öz

Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlar muhtevaşı itibarıyla birçok alanı ilgilendirecek bilgiler sunmaktadır. Şu ana dek dini ve özellikle de tasavvufi yönden derinlemesine ele alınmayan destanların Türk toplumunda daha çok menkıbevi yönü ile cazip bir hale gelen tasavvufun kökleşmesine katkı sağladığı söylenebilir. Çalışma konusunu teşkil eden bu yönü ile Uruz Bey'in esir edildiği destan kapsamında sınırlı tutularak tasavvufun Türk halk kültüründeki izlerine ışık tutulmaya çalışılacaktır. Zira kutsal metinlerin kıssaları, sözlü geleneğin unsurları, mitolojilerin destan ve efsaneleri göz önüne alındığında menkıbelerin fonksiyonunu anlamak kolaylaşacaktır. Tarihi, sosyal ve psikolojik gerçeklikleri de aktaran destanlar, insani bir eğilim olan mistik olguları da asırlık akışı içerisinde taşımaktadır. Uruz Bey'in kaçırıldığı destan Türklerin varoluşsal mücadelesi anlatılmaktadır. Çok yönlü yürütülen bu mücadelenin öncelikle nefislerde verilmesi gerektiğini anlatan destan tasavvufi düşüncenin en temel gayesinin bir örneğidir. Küçük savaş olan düşmana karşı verilen mücadelelerde büyük başarı kazanmış Türklerin önce aile ve yakın çevrede icra etmesi gerekenin ne olduğunun öğretildiği destan doğal yaşamın bir ürünüdür. Dolayısıyla tasavvuf ve Türk kültürünün aynı amaca hizmet noktasındaki ontolojik bileşkesinin bir sonucu olarak zuhur eden manevi yaşamın arketiplerine işaret eden çalışma günümüzde devam eden dini ve tasavvufi tartışmalara karşılaştırmalı araştırma yöntemi bağlamında katkı sunabilecektir. İslam'ın daha çok manevi yönüne ehemmiyet veren tasavvufi öğretim sistemi ile paralellik gösteren destan Uruz Bey'in esir edilmesine sebep olan olaylar ve sonuçlarını adeta bir menkıbe gibi anlatmıştır. Veli bir kişi olduğu anlaşılan Dede Korkut'un kitabında anlattıklarını salt tarihi ve folklorik aktarımlar olduğu söylenemez. Destanların öğretici ve değer aşılavıcı vasfından hareketle veli Dede Korkut, destanları vasıtasıyla tasavvufun hedef edindiği insan-ı kâmil olmayı teşvik etmiştir. Uruz'un esir edildiği destanda insanın esarete düşmesinin nedeninin nefis olduğu anlatılmak istenmektedir. Bu gaye ile ilk defa incelenen ve değerlendirilen destan Türk tasavvuf geleneğinin oluşmaya başladığı döneme dair verdiği bilgiler açısından ayrıca önemlidir. Türklerin toplumsal ve kişisel mücadelelerini tasavvufi bakış açısıyla ortaya koymayı amaçlayan çalışma etnografyanın işlevsel metoduna da hizmet etmiştir. Multi-disipliner bir yaklaşımla nitel, karşılaştırmalı ve meta-analizi araştırma yöntemleri tasavvuf ilminin klasik öğretileri yanında modern bilimlerden de istifade edilerek pedagojik, psikolojik ve sosyolojik özgün çıkarımlarında işe koşulmuştur. Bu yönüyle çalışma, tasavvuf ilminin yaygın etkinliği yanında destanların çok katmanlı ve yönlü işlevine hizmet ederek amaç edindiği değerlerin farkına varılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dede Korkut, Uruz Bey Destanı, Dini, İmtihan, Nefis

Abstract

The epics in *the Book of Dede Korkut* provide information that will concern many areas in terms of their content. It can be said that the epics, which have not been deeply addressed in terms of religion and especially mysticism, have contributed to the rooting of sufism, which has become more attractive in Turkish society with its hagiographic aspect. This aspect, which constitutes the subject of the study, will be limited to the epic in which Uruz Bey was taken captive, and an attempt will be made to shed light on the traces of sufism in Turkish folk culture. When the stories of sacred texts, elements of oral tradition, and epics and legends of mythologies are taken into consideration, it will be easier to understand the function of the anecdotes. Epics, which also convey historical, social and psychological realities, also carry mystical phenomena, which are human tendencies, within their centuries-old flow. The epic where Uruz Bey was kidnapped tells the existential struggle of the Turks. The epic, which tells that this struggle carried out in many ways should be given primarily in the souls, expresses the most basic purpose of sufi thought. The epic, which teaches what the Turks who have achieved great success in the struggles against the enemy, which is a small war, should first do in their family and close circle, is a product of natural life. Therefore, the study, which points to the archetypes of spiritual life that emerge as a result of the ontological combination of sufism and Turkish culture serving the same purpose, can contribute to the religious and sufi discussions that continue today in the context of comparative research method. The epic, which shows parallelism with the sufi teaching system that gives more importance to the spiritual aspect of Islam, tells the events and consequences that caused Uruz Bey to be taken prisoner almost like a legend. It cannot be said that what Dede Korkut, who was understood to be a saint, narrated in his book are merely historical and folkloric transfers. Based on the educative and ideal-instilling quality of epics, saint Dede Korkut encouraged sufism to become a perfect human being through his epics. In the epic where Uruz is taken captive, it is intended to be told that the reason for a person falling into captivity is the ego. The epic, which is examined and evaluated for the first time with this purpose, is also important in terms of the information it provides about the period when the Turkish sufi tradition began to form. The study, which aims to reveal the social and personal struggles of the Turks from a sufi perspective, has also served the functional method of ethnography. With a multi-disciplinary approach, qualitative, comparative and meta-analysis research methods were used in pedagogical, psychological and sociological original inferences, benefiting from modern sciences as well as the classical teachings of sufism. In this respect, the study will contribute to the awareness of the values that epics adopt as ideals by serving the multi-layered and multi-faceted function of epics besides the widespread effectiveness of the science of sufism.

Keywords: Sufism, Dede Korkut, Uruz Bey Epic, Religious, Test, Self.

Giriş

Dede Korkut destanları coğrafi yayılımı açısından dünyanın en geniş sözlü kültürü olmaları yönüyle beşeri etki alanı açısından da büyüktürler. Bu nedenle birçok varyantına rastlanan destanlar tarihi tabakaların iç içe geçtiği dünyanın en büyük destanlarından olan Dede Korkut milli destan unsurlarını tam olarak taşımaktadır. Muhtevasının milletin yaşamından teşekkül etmesi nedeniyle Dede Korkut hikâyeleri Türk kültürünün hemen her unsurunu barındırmaktadır.¹ Türk tarihindeki çeşitli olayları da içeren muhtevasıyla Dede Korkut destanları sözlü kültür elemanı olmanın ötesinde bir işleve sahiptir. Zira halkın dilden dile aktarılan anlatımları kapsamlı ve derinlemesine incelendiğinde destanlar, toplumun yaşam tarzıyla ilgili detaylı bilgiler sunan etnografik enstrümanlardır.² Halk Bilimi dünyasında yüzen parçalar olan sözlü anlatımların araştırmacılar tarafından edebi-tarihi doğası ile sınırlı ele alınarak dar bir alanda değerlendirildiğini söyleyen Bascom'a göre sözlü anlatım örneklerinin işlevsel ve psikolojik olarak da birbirini tamamladığı için bu alana ait ilmi referanslar tarafından değerlendirilmeleri gerekmektedir.³ Veli bir kimlik olduğu kitabının hemen başında beyan edilen Dede Korkut'un destanlarının tasavvufî açıdan değerlendirilmemiş olması eksikliklerdir. Zira destanlar 9-12. yüzyılları arasında Oğuzların yaşadıkları aktaran bir muhtevaya sahiptir. Türklerin İslamlaşmasında önemli katkısı olan Ahmed Yesevi'nin de destanların üretildiği dönemin sonlarında yaşadığını görürüz. Aynı zaman aralığına paralel olarak tasavvuf ilminin gelişim süreci bağlamında değerlendirildiğinde Dede Korkut ve destanlardaki tasavvufî referanslar daha anlaşılır hale gelmektedir. Tasavvufî kavram, hal ve makamların özel başlıklar altında halk anlatısı olan bu destanlarda yer bulması mümkün değildir. Daha sonraki dönemin mutasavvıfı Ahmed Yesevi'nin medrese kökenli olmasına rağmen halkın anlayacağı sadelikte şiirsel bir üslupla hikmetler söylediğini⁴ biliyoruz. Tasavvufun havasa ait olan özel bir ilim olmasından dolayı ilk dönem klasik eserlerdeki ağır dil ve üslubun halk kitleleri tarafından anlaşılması ve aktarılması beklenemez.

1 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: M.E.B., 1971), 7-8.

2 Melville J. Herskovits, *Man and His Works* (New York: Alfred A Knope, 1948), 418.

3 William R. Bascom, "Four Functions of Folklore", *Journal of American Folklore* 67/266 (1954), 334.

4 Ahmed Yesevi, *Divân-ı Hikmet* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016).

Ehil mürşidin içinde yaşadığı toplumu çok iyi tanıyarak irşâd vazifesi yapması gerekmektedir.⁵ Oğuzların göçebe yaşamlarının anlatıldığı destanlarda dini ve tasavvufi içeriğin halkın ihtiyaç önceliğine göre şekillendiği anlaşılır. İbn Arabî ve Ahmed Yesevî'nin irşad hizmetlerinde gözettiği⁶ önceliklerin Dede Korkut destanlarında da uygulanması önemlidir. O nedenle destanlarda başta Allah'ın birliği, Hz. Peygamber'e muhabbet, meleklerle iman, kaza-kadere boyun eğme, namaz, abdest, sadaka, ana-babaya iyilik gibi temel dini bilgilerin aktarıldığı görülür. Bu gayeden hareketle halkın anlayacağı şekilde basit ve sade bir dil kullanılarak kazandırılmak istenen değerlerin tasavvufun gayesi olan güzel ahlakı tahakkuk⁷ ettirmek üzere işe koşulduğu görülür. Zaten tasavvufun tanımlarından bir tanesi de güzel ahlak sahibi olmaktır.⁸ Uzmanlarca dile getirilen destanların kişisel öyküler olmanın ötesinde önemli gerçek ve olgusal bilgiler taşıdığına inanılan, yaygınca aktarılan halk anlatıları⁹ olarak tarif edilmesi iddiamızı desteklemektedir. Dolayısıyla halk destanları tarihi ve sosyolojik olarak Türk toplumunun doğal yaşam süreci içerisinde onun özünü taşıyan unsurlar olduğu söylenebilir.¹⁰ İslamlaşma sürecinin başından itibaren başat yorum olarak kendini hissettiren tasavvufun Dede Korkut destanlarında işlenmediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Hayali şahsiyetler önderliğinde kurgusal olayların anlatılmadığı hikayeler olarak aktarılan Türk destanlarının halk bilim, tarih ve edebiyat uzmanlarının dışında farklı disiplinler tarafından da incelenmesi gerekmektedir. Ülkemizdeki duruma göz gezdirdiğimizde Malinowski'nin eleştirisinin maalesef devam ediyor olduğunu söyleyebiliriz. Zira destanlar ile ilgili yapılan çalışmaların ifade edilen alanlarda yapılan çalışmalarla büyük oranda sınırlandırıldığı görülmektedir. Elbette eğitim başta olmak üzere destanların işlevselliğinin kültürel nakil aracı olarak kullanıldığı örnekler özellikle son yıllarda artmıştır. Fakat psikolojik ve dinî açıdan

5 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *al-Amr al-Muḥkam al-Marbut fîmâ Yalzam Ahl Tariq Allah – Ta'âlâmin al-Shurât* (b.y.: el-Matbaatü'l-Cevâ'ib, 1885), 225.

6 Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 228.

7 Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hallarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 34-35.

8 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *al-Futūḥât al-Makkiyya*, thk. Abd'aziz Sultan el-Mansub (b.y.: Vizâratü's-Sekâfe, 2010), 5/426.

9 Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Societ* (New York: Harcourt Brace, 1926), 20-23.

10 Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004).

benzer gelişimin sağlandığı söylenemez. Dede Korkut destanlarının dinî ve mistik yönden araştırılması konusunda büyük bir boşluğun olduğu bir gerçektir. Dede Korkut destanlarında açıkça ve tekrarlanarak göze çarpan dinî ve mistik yönelimin yok sayılması destanların oluşum, işlev ve nakil süreçlerinin sağlıklı değerlendirilemeyeceği anlamına gelmektedir. O nedenle Bascam'ın uzun yıllar önce değindiği marjinal yönelimlerin halk destanlarının işlevsel ve psikolojik yönlerine atıf yapan yönlerinden mahrum değerlendirilmesi sorununun aşılması gerekmektedir. Zira kültürlenme ve kültürün nakledilmesinde yazıdan çok daha evvel ve kuvvetli şekilde işlev ifa etmiş destanların bizzat halk tarafından üretilmesi ve yayılması olgusu disiplinler arası bir işbirliğini icbar etmektedir. Konu ile ilgili bir süredir çalışma yapan bir araştırmacı olarak kimi halk bilim, edebiyat ve tarihçiler tarafından destanların dinî ve mistik bir yönü yokmuş ya da ehemmiyetsiz olduğu yönündeki tepki ve ilgisizliklerine şahit olmaktadır. Seküler bilim anlayışının hâkim olduğu günümüz modern dünyasında dinin arka plana itilmiş olması dinden çok insana ve topluma zarar vermektedir. Din ve inancın ilk insandan beri var olduğu gerçeği en azından multi-disipliner yaklaşımı icbar etmektedir. Zira kültür anlayışımızı derinleştirecek çok değerli sözlü materyallerin yüzeyinde yapılan sathi incelemelerle yetinmek yerine tüm yönleriyle sistematik olarak incelemeler yapılması gerekmektedir.¹¹ Bu yönüyle çalışma Türk toplumunun İslam'ı anlama ve yaşama sürecinde benimsediği ve aktardığı dinî ve manevi yönelimlerini içeren Dede Korkut destanlarının çok yönlü incelenmesine hizmet ederek onun işlevselliğine katkı sunabilecektir.

1.Kazan Bey'in Üzüntüsü ve Arkaik Endişe

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshanın dördüncü destanında Ulaş oğlu Kazan Bey Türk beylerinin töresi olan şölen yemeği vermektedir. Diğer beyler ve tebaasına karşı sunduğu oldukça cömert yiyecek ve içeceklerin yanında ihtiyaç sahiplerine elbise, kaftan, çadır ve otağ bağışlıyordu. Yılda bir iki defa tertip edilen bu şölende beyler ihtiyaç sahiplerine, fakir ve düşkünlere ihsanlarda bulunurlardı. Dede Korkut'un diğer destanlarında da görülen bu uygulama Oğuz beylerinin benimsediği

¹¹ Alfred Irving Hallowell, "Myth, Culture and Personality", *American Anthropologist* 9 (1947), 548.

yönetim anlayışının bir tezahürüdür. Kazan Bey şölen esnasında sağında ve solunda gördüğü Oğuz beylerine gülerken karşısında duran oğlu Uruz'a bakınca ellerini birbirine vurarak ağlamaya başlar. Normal olmayan bu durum karşısında oğul Uruz, babasına ağlamasının nedenini sorar. Kendisinin yoluna kurban olması başta olmak üzere sebebini izah etmesi için ikna edici mahiyette ifadelerde bulunur.¹² Destanın başlangıç kısmında Oğuzların en önemli beylerinden olan Kazan Han gibi kahraman bir figürün yanında destanların temel özelliğinden olan coşkunluğun izlerini de görürüz. Zira Kazan Han'ın ellerini birbirine vurarak ağlamaya başlaması destanın hemen başında duygusal coşkunluğun arkasında yatan sosyal, idari ve örfi bir takım sebeplerin olduğuna işarettir. Yoksa birçok kahramanlık sergileyerek Oğuzların uç beyi olan Kazan Han'ın şölen esnasında ağlaması normal değildir. Ağlamasının nedeni olarak, on altı yaşına varmasına rağmen kendisinin henüz kahramanlık sayılacak bir hüner gösteremediğinden vefatından sonra yerine kimin geçeceğini düşündüğü için ağladığını söyler.¹³

Dede Korkut destanlarında on beş yaşının erkekler için kendilerini ispatlamaları adına önemli bir eşik olduğu görülür. Kitabın önemli destan kahramanlarından olan Boğaç Han ve Bamsı Beyrek'in on beş yaşlarında cesaret, güç ve kahramanlıklarını gösterdikleri eylemleri sonucunda ad kazanan yiğitler oldukları okunur.¹⁴ Kazılık Koca'nın oğlu da on beş yaşında yiğit olmuş ve esir babasını kurtarmaya yönelir.¹⁵ *Dede Korkut Kitabı*'ndaki bu kahraman erkek nosyonunun olayın ilk başında geçiyor olması toplumsal bir motivasyonun göstergesidir. Bu anlamda destan Malinowski'nin dile getirdiği üzere olayların doğaüstü gerçekliğini gelecekte güçlendirmek, onları onaylamak ve devamlılığını daha yüksek ve etkin şekilde sürdürülmesini sağlamaktadır.¹⁶ Türk destanlarında günlük yaşamın rutin bütün detaylarından, maddi ve manevi kültürün hemen her unsuruna kadar kültürel serencamın aksettirildiği görülür.¹⁷ Ergenlik döneminde kendini ispatlama ve erkekliliğini sosyal çevrede onaylatma

12 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 96-97.

13 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 8.

14 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 12-27, 55.

15 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 160.

16 Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, 91.

17 Reşat Genç "Kültür Tarihimizde Destanların Yeri ve Dede Korkut'taki Olayların Zamanı Üzerine", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni* (Ankara: AKM Yayınları, 1999), 173.

güdüsünün günümüzde hala yüksek olduğu gerçeği bu destanda işlenmiştir. Destanların millî ve manevi değerleri geliştirip aktarmanın yanında millî hedefi de ifade ederken dramatik ve trajik olaylardan yararlandığı görülür.¹⁸ Tarihsel hakikatlerin yanında milletlerin ırksal birçok özellikleri, millî duygu, düşünce, inanç ve ruh dünyalarını yansıtan destanlar millî niteliğindedir.¹⁹ Millî destan niteliğinde olan Dede Korkut hikayeleri yüksek değerleri, idealist kahramanlar öncülüğünde idealleştirerek soylu bir amaca hizmet eden niteliktedir.²⁰ Bu nedenle Oğuznâme örneği olan destan, Türk toplumunun tarihi ve kültürünü oluşturanların ortaya koyduğu etnografik yapının temel taşıyıcılarından.²¹ Dede Korkut destanlarının geniş bir hinterlanda sahip olması onun mit ve efsanelerde görülen yerel ve milletlerarası ortak motiflere rağmen geliştiği bölgenin tarz ve eğilimleri sergilemektedir.²²

Destanların tarihsel bilgi içerdiği düşüncesi bu hikayede de karşımıza çıkmaktadır. Zira tarihçilerin araştırmalarına göre Kazan Han'ın Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olduğu tespit edilmiştir.²³ Dede Korkut destanlarında Salur Kazan diye zikredilen Su-lu Kağan olduğu düşünülmektedir. Çünkü Salur Kazan ile Su-lu Kağan'ın başından geçenler neredeyse aynıdır.²⁴ Destanın ilerleyen bölümlerinde tutsak edilecek Kazan Han'ın oğlu Uruz gibi Türgiş Hakanı Su-lu Kağan'ın oğlunun da tutsak edildiği aktarılmaktadır.²⁵ Hatta Kazan Han'ın kendinden sonra yerine geçecek oğlu Uruz için endişenin benzerlik taşıdığı Su-lu Kağan oğlunun yönetim zaafı göstermesi nedeniyle ancak bir yıl tahtta kalabildiği, sonrasında tahttan indirilerek tutsak edildiği Çin kaynaklarında

18 Ali Öztürk, *Anonim Türk Edebiyatı* (Erzurum: Bayrak Yayınları, 1986), 172.

19 Sadık Tural, *Tarihten Destana Akan Duyarlılık* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 44.

20 Ülkü Eliuz, "Dede Korkut Hikâyelerinde Tipler, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 141-149.

21 Kamil Veliyev Nerimanoğlu "Türk Edebiyatının Ana Kitabı, Dede Korkut Oğuznameleri", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (Ankara: AKM Yayınları, 2000) 346-348.

22 Mübahat Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1995), 19.

23 Dursun Can Eyüboğlu, *Korkut* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019), 444-445.

24 Ahmet Bican Ercilasun, "Dede Korkut'taki Olayların Zamanı" *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 158.

25 Ali Dadan, *Taberî Tarihindeki Türklerle İlgili Rivâyetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi- Hz. Peygamber Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 89-90.

yer almaktadır.²⁶ Birçok tarihçi gibi Fuat Köprülü de Batı Göktürklerin oluşmasına vesile olan On Oklar yani Türğişler'in Sir Derya coğrafyasında yaşamış Oğuzların atası olduklarını düşünür.²⁷ Tarihi ve coğrafi ipuçlarından hareketle destanlarda geçen yer isimlerinin aynı şekilde Sir Derya coğrafyasında bulunuyor olmaları bu tespiti kuvvetlendirmektedir.

Tarihi bu tespitlerden sonra destanın işlevsel halk bilimi açısından inkar edilemez bir yönü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki destanların eğitici ve öğretici olma yönü ile kişilik gelişiminde önemli kazanımlara vesile olması söz konusudur.²⁸ Zira destanlar arka planları itibarıyla toplumun birçok menfi ve müspet davranışlarını ortaya koymaktadır.²⁹ *Dede Korkut Kitabı* bu yönüyle de Türk toplumuna hizmet etmeye devam etmektedir. Zira üretildiği zamanın dışına taşarak destanlar, günümüzün çocuk ve gençlerine de telkin edilen değerler ve çözüm önerileri ile efsane olmanın ötesinde bir işlevsellik arz etmektedir.³⁰ Destanın içindeki öyküler çocuklara norm ve rolleri kavratarak zihinsel imgelemlerinin yaşam ile daha gerçekçi bir ilişki kurmalarına katkı sağlamaktadır.³¹ Çocuk zihninin somuttan soyuta evrildiği dönemin öncesi ve sonrası olan süreçte çocukların kuvvetli duygular barındıran mitik hikayelere ve orada geçen konulara ilgisinin yoğun olduğu görülmüştür. Mitik evre olarak tarif edilen 4-9 yaş dönemde efsane ve mitlerin onları ileriye yaşama hazırlamaktadır.³² Bu düşünce tarihi olayların bireysel yaşam örnekleri olmaktan çıkarak nesilden nesile arkaik zihin transferleriyle saklandığı tezini de kuvvetlendirmektedir.³³ Geçmişin arketipleşen duygu ve düşüncelerini sözlü olarak aktaran destanlar geçmişin eğitim ve

26 Edouard Chavannes, Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 121-123.

27 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976), 13-14.

28 Günay Umay Türkeş, "Dede Korkut Kitabı Ve Toplumsal Değerlerin Tahlili", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 202.

29 Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, 8.

30 Öztürk, *Anonim Türk Edebiyatı*, 160-178.

31 Fredrich Elkin, *Çocuğun Sosyalleşmesi* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 83-99.

32 Ahmet Şimşek, *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Öğretiminde Hikaye Anlatım Yönteminin (Storytelling) Kullanımı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000), 15.

33 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 54-55.

kültürlenme enstrümanları olarak öğüt verici işlevselliğe sahiptir.³⁴ Gazâli öğüdün küçük yaştaki çocuklar üzerindeki etkisi ile yetişkinlerin, âlim ve arif kişilerin vaazlarında istifade etmesi arasındaki benzerliğe dikkat çeker.³⁵ Küçük yaştan itibaren destanlar vesilesiyle benlik geliştirenler çocukların ilerleyen yaşlarda bilenlerin sözüne itibar etme konusunda daha evvelce geliştirdikleri öğrenmelerden ötürü nasihatlerden daha çok istifade edeceği söylenebilir. Öğrenmedeki etkisini bildiğinden ötürü Mevlâna'nın sıklıkla hikaye anlatımını kullandığı görülür. Maksadının tasavvufî hikmetleri aktarmak olduğunu söyleyen Mevlâna hikayelerdeki şaka ve alayın hakikatte öğretiş olduğunu ifade eder.³⁶

2.Kazan Han'ın Evlat İmtihanı

Kazan Han'ın destansı ve tarihi şahsiyeti ile birlikte Türk toplumunun sosyo-politik temayülünü okuduğumuz destanın ana teması olan ehil ve mahir bir evladın tahtın varisi olarak rüştünü ispatlaması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Destanların pedagojik, kültürel ve sosyolojik işlevlerine yukarıda değinilmiştir. Bu alanların bakış açısıyla Dede Korkut destanlarının incelendiğini görürüz. Fakat özellikle dinî ve tasavvufî değerler açısından oldukça az sayıda denebilecek çalışmalar yapılmıştır. Halbuki Eliade'nin de belirtmiş olduğu gibi eski dönemin toplumlarında din dışı bir eylem sahip olunmadı, hatta icra edilen her eylemin kutsal ile bir bağı bulunmaktadır.³⁷ Dede Korkut destanlarının her birinde okunan bu gerçekliğe rağmen bu konuya dair çalışma yapılmamış olması düşündürücüdür. Türklerin İslamlaşmasıyla birlikte sosyalleşme ve kültürlenme o minvalde değişerek devlet, gaza, alp gibi yüceltilen manevi nosyonların dinî ve tasavvufî kavramlar eşliğinde destanlarda yerini aldıkları görülür.³⁸ Dede Korkut destanlarının her birinde oldukça yoğun şekilde görülen dinî ve tasavvufî olguların Türk'ün İslami yorum açısından bugünkü durumu ile benzeşmesi bir tesadüf olarak değerlendirilemez. Günümüz

34 Özkul Çobanoğlu, *Aşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 103.

35 Muhammed Gazâli, *Yol Gidenlerin Kılavuzu ve Arayanların Bahçesi*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 49.

36 Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: M.E.B. Yay., 1990), 5/200 (No. 2498)..

37 Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, 41.

38 Öztürk, *Anonim Türk Edebiyatı*, 178.

Türkiye'sindeki din ve tasavvuf tartışmalarının doğru zeminde yapılp toplumsal birlik ve bütünlüğün tesisi için arkaik, zihinsel ve duygusal arka planı temsil eden destanlardan yararlanmak gerekmektedir. Eliade'nin ifade ettiği tarihi tecrübelerle bireysellikten çıkıp sembolleşen arkaik düşünce ve arketipleşerek asırlardır aktarılan destanlar toplumsallaşmıştır.³⁹ Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık üçte birine tekâbül eden kıssalar ve tasavvufi şahsiyetlerin yer aldığı menkıbelerin çokluğu insanlık tarihinin, öğrenme ve kültürlenme hakikatlerinin bir tezahürüdür.

Babaların oğullarına dair endişe ve onlardan beklentileri ilk insan Hz. Adem'e kadar dayanan arkaik bir endişedir. Başka sûrelerde de yer bulmasına rağmen detaylı olarak Mâide Sûre'sinde anlatılan Habil-Kabil mücadelesi bilinmektedir. Hz. Adem'den sonra insanlığın ikinci babası olan Hz. Nuh da oğlu ile imtihan edilmiştir.⁴⁰ Hz. İbrahim'in, sâlih bir oğul ihsan etmesi için Allah'a dua ettiği bildirilmiştir.⁴¹ İhtiyarlamış iken Hz. İbrahim'in ancak sahip olabildiği oğlu Hz. İsmail'i kurban etmek ile imtihan edildiğini bilinmektedir.⁴² Hz. İbrahim'in kısır eşi olan Sâre'nin de Kazan Han'ın eşi Burla Hatun gibi geç çocuk sahibi olması gibi kıssalar ile benzerlikler dikkat çekicidir. Hz. İbrahim neslinin hayırlı işler yapması için Allah'a niyaz da bulunmuştur.⁴³ Yine soyundan önderler çıkarması için Allah'a tazarruda bulunmuştur.⁴⁴ Kazan Han'ın kendinden sonra tahtına oturacak oğlu Uruz ile ilgili endişesi Dede Korkut destanları ile Kur'an-ı Kerim kıssalarının öğreticiliği açısından aynı işleve sahip oldukları görülür. Geç doğan Uruz gibi Yüce Allah da Hz. İbrahim'e İshak'ı müjdelemiştir.⁴⁵ Bir başka ayette oğlu İshak ile birlikte ileride torunu olarak dünyaya gelecek Yakub'a yapılan ihсандan bahsedilir. Ki hepsinin dürüst, erdemli bir kişiler olacağı bildirilir.⁴⁶ Hatta peygamberlik ve kitap sahibi nebiliği Hz. İbrahim'in neslinden gelenler vesilesiyle devam ettirildiği bildirilmiştir.⁴⁷

39 Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, 55.

40 *Kur'ân Yolu* (Erişim 21 Eylül 2024), Hûd 11/42-43.

41 es-Sâffât 37/100.

42 İbrahim 14/102-103.

43 İbrahim 14/37.

44 el-Bakara 2/124.

45 es-Sâffât 37/112.

46 el-Enbiyâ 21/72.

47 el-Ankebût 29/27.

Neslin devamı, maneviyatın ihsanı için baba ve oğlu arasındaki köklü ilişkinin Dede Korkut destanlarından çok daha önceye dayandığı aşıkardır. İslamiyet öncesi Türklerde oğul sahibi olmayan baba ve annenin toplum nazarında diğerlerine göre daha az saygın olduğu bilinmektedir. Örneğin *Dede Korkut Kitabı*'nın başında yer alan Dirse Han'ın oğlu olmadığı gelişen olayları anlatan Boğaç Han destanı bu düşüncenin ürünüdür. Bozkırda yaşamının zorluğu yanında beyliğin devamı için gereksinim duyulan cesur ve erdemli veliaht bir oğul, beyin liderliğindeki oba halkı içinde yaşamsal bir öneme sahiptir. Bunu bilen Kazan Han içinde bulunduğu durumun farkındadır. O nedenle çok iyi bildiği arketipsel gereksinimi duygusal bir şekilde dışa vurmuştur. Kahraman bir lider figür olarak Kazan Han'ın duygusal tepkisi destanların doğasında bulunan coşku ve vecdin dışa vurmasıdır. Akıllı ve güçlü bir bey olarak bilmesi gereken bu eksikliğin zamanında neden giderilmediği yönünde bir soru akla gelmektedir. Öncelikle destanların üreticisinin ve yaşatıcısının halk olduğunu, kahramanlaştırılmış kişiliklerin güçlü örnekleri vasıtasıyla öğretici işlevleri unutulmamalıdır.

Kazan Han kendinden sonra yerine geçmesi beklenen oğlu Uruz'un kahramanlık sergileyip gaza etmediği için tacının-tahtının ona verilmeyeceğinde duyduğu endişeye cevap olarak der ki; "A bey baba! Deve kadar büyümüşsün yavrusu kadar aklın yok. Tepe kadar büyümüşsün darı kadar beynin yok. Hüneri oğul babadan mı görür öğrenir, yoksa babalar oğuldan mı öğrenir, ne zaman sen beni alıp kâfir hudut boyuna çıkardın, kılıç çalıp baş kestir, ben senden ne gördüm ne öğreneyim dedi."⁴⁸ On altı yaşında olmasına rağmen Uruz'un, Han olan babasına verdiği cevap doğru olmakla birlikte Türk töresinde baba-oğul arasındaki iletişime pek uygun düşmemektedir. Zira *Dede Korkut Kitabı*'nın bütününe bakıldığında hiçbir bey ile oğlu arasında böyle bir diyalog söz konusu değildir. Babaya bırakın saygısızlık içeren cevap vermeyi onun sözünü ikiletmesi, oğlanın sosyal onayının gerçekleşmesi mümkün olmaz, toplumda kabul görmezdi.⁴⁹ Kitabın başında Dede Korkut, oğulların babalarının adlarını sürdürme mesuliyetini de ifa etmeleri hususunda uyarıda bulunmuştur.⁵⁰ Han babasının adını yürütmesi beklenen Uruz'un kullandığı üslup biraz

48 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 98.

49 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 103.

50 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 3.

sert olmakla birlikte doğrudur. Zira sosyal norm ve rolleri de aktaran bir eser olarak *Dede Korkut Kitabı*'nda "oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul babanın yerine yetişenidir, iki gözünün biridir. Devletli oğul olsa ocağının korudur."⁵¹ yazmaktadır. Ahmed Yesevi de babanın yol gösterici ve destekleyici olarak çocuğuna öncülük etmesi gerektiğini dile getirir.⁵² Gazâlî⁵³ ve Mevlâna'nın⁵⁴ da çocuğun terbiyesinde babanın özel fonksiyonuna dikkat çektikleri görülür. Babanın aile içi eğitimdeki fonksiyonun seyr-ü sülûk uygulamasında da izleri görülür. Ahmed Yesevi'nin hikmetlerinde mürşidi ve Hızır (a.s.) için "baba" hitabını kullandığını okuruz.⁵⁵ Yeseviliğin dışında Türkler arasında en yaygın tarikatlardan Bektaşîyye ve Mevlevîyye'de baba kavramının, nefsini yenmiş topluma yararlı hâle gelmiş, yani nefsinde ölmüş, ruhunda dirilmiş kişi anlamında kullanımına rastlanır.⁵⁶ Ayrıca "ata" kelimesinin, Yeseviyye ve Nakşibendiyye tarikatlarında "baba ve mürşid" manasına gelmesini⁵⁷ dikkate aldığımızda Dede Korkut'un Korkut Ata şeklinde de zikredilmesini tesadüf olarak değerlendirilemez.

Türk toplumsal dokusunun hemen bütün hücrelerine ulaşan *Dede Korkut Kitabı* sosyalleşme ve birey olmanın doğal sürecini hatırlatmaktadır. Oğluna kızan Kazan Han eşi Burla Hatunla birlikte Uruz ile ilgili menfi durumun gerçek sorumlularıdır. Topluluk içerisinde babasının ağlayarak kusuruna şahitlik eden Uruz'un genç bir delikanlı olarak içinde bulunduğu duruma gösterdiği refleksin onun bireysel tepkisi olarak değerlendirmek eksik kalacaktır. Zira ergenlik döneminde toplumsal çevrenin bireyin kendini ispat etmesi ve saygınlık elde etmesi üzerinde birincil etkisi söz konusudur. Bu nedenle aslında Uruz'un biraz sert şekilde dile getirdiği tepkisi hakikatte babasına onu yetiştirirken eksik bıraktıklarının geri dönüşümüdür. Kaldı ki Uruz'un babasına vermiş olduğu cevaba kızmak yerine Kazan Han gülerek şu cevabı verir; "A beyler Uruz güzel söyledi, şeker yedi, beyler siz yiyiniz içiniz, sohbetinizi

51 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 2.

52 Yesevi, *Divân-ı Hikmet*, 297.

53 İmam-ı Gazâlî, *Ey Oğul*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yay., 2011).

54 Mevlâna, *Mesnevî*, 6/141 (No.1432-1444)..

55 Yesevi, *Divân-ı Hikmet*, 86-91, 92, 137-138.

56 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), "Baba", 74.

57 Cebecioğlu, "Ata", 67.

dağıtmayınız, ben bu oğlanı alayım ava gideyim, yedi günlük azık ile çıkayım, ok attığım yerleri, kılıç çalıp baş kestiğim yerleri göstereyim, kâfir hudut boyuna, Cızığlara, Ağlağana, Gökçe Dağa alıp çıkayım, sonra oğlana lâzım olur a beyler.”⁵⁸ Zira Boğaç Han ve Bamsı Beyrek gibi en yaygın destanlar başta olmak üzere *Dede Korkut Kitabı*'nda on beş yaşına gelmiş bey oğulları ad kazanmak için bir hüner ortaya koymak durumundadır. Beylerin beyi olan Kazan Han'ın kendi oğlu için henüz hazırlığının olmadığı anlaşılmaktadır. İslami öğelerle tezyin edilmiş toplumsal bir yaşamın anlatıldığı *Dede Korkut Kitabı*'nda bu konuya ilahi uyarılar ışığında bakıldığında Kazan Han'ın şölen esnasında duygusal patlama yapmasının sebebi daha iyi anlaşılabilir. Zira Kur'an-ı Kerim'de oğulların dünya hayatını ziynetleri oldukları,⁵⁹ evlatların çokluğundan övünüldüğü⁶⁰ için uyarılan Müslümanlar, Allah'ı anmaktan alıkoyan çocuklar hususunda uyarılmıştır.⁶¹ Bir başka âyette evlat sevgisinin ancak bir imtihan olduğu belirtilmiş,⁶² Allah'ın sevgisi ve taatinin mal ve evlat sevgisine tercih edenlerin Allah katında büyük bir mükâfata erecekleri bildirilmektedir.⁶³ Tüm bunların icabı gereği Kazan Han oğlu Uruz ile birlikte kâfir düşmana karşı yedi günlük cihad-ı asgara⁶⁴ çıkar.

Kazan Han'ın oğlu Uruz için dinî ve millî sorumluklarını bilecek bir şahsiyet portresi çizdiği görülür. Zira *Dede Korkut Kitabı*'nın daha önceki Kazan Han'ın Evi'nin Yağmalandığı Destanda ona tabi olan ve onun için canını vermekten çekinmeyen birçok Oğuz beyleriyle Birlikte Kazan Han abdest alıp iki rekât namaz kıldıktan sonra gazaya kalkardı. Günümüz Türk toplumunda süregelen peygamber sevgisinin bir tezahürü olarak her duanın kabul olması için âlemlerin övüncü ve yaratılmanın vesilesi olan Hz. Muhammed'e salâvât getiririler.⁶⁵ Allah'ın ihsan ettiği zaferin ardından Dede Korkut dünyanın gelip geçiciliğini hatırlatan Oğuznâmeyi söyledikten sonra Kazan Han için dua eder. Dede Korkut Oğuzların başı olan Kazan Han'ın huzurunda; “Bey erenler dünya benim diyenler,..fani

58 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 99-100.

59 el-Kehf 18/46.

60 el-Hadid 57/20.

61 el-Münâfikûn 63/9.

62 el-Enfâl 8/28.

63 et-Tegâbün 64/15.

64 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), “Cihad”, 117.

65 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 47-49.

dünya kime kaldı,...ahir sonu ölümlü dünya” şeklinde düzdüğü Oğuznâme okur.⁶⁶ En yaygın Dede Korkut destanı olan Bamsı Beyrek’te bütün Oğuz beyleri arı sudan abdest alır, ak alınlarını yere koyar, iki rekât namaz kılarlar. Adı güzel Muhammed’i salavat-ı şerife ile yâd ederek gazaya girerler. Zaferin ardında Allah’a şükredip kiliseyi mescide dönüştürürler. Bu mescidde ezan okutturup hutbe irâd ettirirler.⁶⁷ Destanda Zat’ının rızası yolunda verilen mücâhedenin sonunda Allah’ın kullarına fetih ve keşifler ihsan ettiği hatırlatılır. Aynı düşüncüyü *Risale*’sinde ele alan Kuşeyrî, uğruna mücâhede edenleri Allah’ın doğru yoluna sevk ederek batınlarını müşahede ile süsleyeceğini anlatır.⁶⁸

Duasının devamında Dede Korkut’un dünyaya karşı zâhid olmayı salık verdiği görülür. Hâkimiyet yetkisini elinde tutan yönetici beylere, fani dünyanın asıl sahibinin Allah olduğunu, âhirette tüm nimetlerden hesaba çekileceğini yineleyen Dede Korkut, baş olma sevdası ile hata etmemeleri nasihatinde bulunur. Nefsin en kuvvetli arzusu baş olma ve şöret kazanma arzusudur.⁶⁹ Mevlâna, Firavun’u örnek göstererek baş olma sevdasının akibetini anlatır.⁷⁰ Baş olma arzusundaki yöneticilerin hakikatte köle olduklarını söyleyen Mevlâna riyaset sevdasına kapılmayı önerir.⁷¹ Allah’ın nazarında sinek kanadı kadar kıymeti olmayan dünyanın sanal ziynetleri yerine zühdü telkin eden tasavvuf düşüncesinin⁷² Dede Korkut’un dilinden, beylere telkin edildiğini görürüz. Tasavvufi düşüncenin ilk evresi olarak telakki edilen zühdün Dede Korkut’un tüm dualarında yer bulduğuna şahit oluruz. Bilinçli şekilde her vesile ile dünyaya karşı zâhid olmayı hatırlatılan Dede Korkut, Hz. Peygamber’den rivayet edilen; “Dünyaya karşı zâhid olan ve zühd konusunda vaaz etme meziyeti ihsan olunan bir kimse gördünüz mü ona yaklaşınız. Çünkü o hikmet telkin eder.”⁷³ hâdis-i şerife göre hikmet ehli bir kişidir. Yaşadığı

66 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 51.

67 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 92-94.

68 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 193-197.

69 Gazâlî, *İhya*, 3/153-154.

70 Mevlâna, *Mesnevî*, 4/105 (No. 1075-1079)..

71 Mevlâna, *Mesnevî*, 4/197 (No. 2029)..

72 Kelâbâzî, *Ta’aruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 144-145.

73 Kuşeyrî, *Risale*, 208.

dönemden günümüze kadar Türk halkının muhabbetine mazhar olmasında Dede Korkut'un vaaz ettiği zühdün etkisinin olduğunu anlıyoruz.

Kazan Han'ın cesur, bilgili ve dinî değerlere sahip bir lider olduğu diğer destanlarda anlamamıza rağmen oğlu Uruz ile ilgili taşıdığı endişenin sebebini destanın ilerleyen bölümlerinde daha net görebiliriz. Baba olarak kendisini yetirmesi hususundaki eksikliğini kabul eden Kazan Han Uruz ile birlikte mahiyetindeki üç yüz adamıyla sınır boyunda ava çıkar. Av esnasında onları gözetleyen casusların ihbarını değerlendiren on altı bin kâfirin saldırısına uğrarlar. Kâfir düşmanın saldırısına uğrayan Kazan Han ile Uruz'un konuşmalarından Uruz'un "düşman" kavramından dahi bihaber olduğunu görüyoruz. O hengâme içerisinde Uruz'un düşman ile çarpışma hususunda babasına savaş hukukuna dair başka sorular da sormuş olması veliaht bir han olarak ahvalini resmetmektedir.⁷⁴ Uç beyi olmasına rağmen Kazan Han'ın oğluna kâfir düşman ile ilgili bilgilendirme yapmadığı da anlaşılmalıdır zira babasının "azgın dinli düşman kâfir" in saldırısı sonrası Uruz; "Düşman diye neye derler?" sormuştur. Türk İslam mefküresinin en önemli kavramlarından olan cihat ve gaza görevine karşı yeterince hazırlanmadığı anlaşılan Uruz'un, Kazan Han ve eşi Burla Hatun için Allah'ın emrinin önünde bir imtihan olduğu anlaşılmaktadır. Allah ve Hz. Muhammed'in sevgisinin önünde bir imtihan olan evlatları bundan sonrası için Kazan Han ve Burla Hatun kendi nefsâni eğilimlerinin sonucunu tecrübe etmek zorunda kaldıkları bir varta olacaktır. Zira Allah, kullarını sevdikleri ile imtihan edeceğini bildirmiştir.⁷⁵ Sabredenlerin müjdelendiği bu gerçek hakikatte Müslümanlar için nimettir. Zira Allah, cennet karşılığında inananların kendi kusurlarını dünyada iken görüp tevbe ile düzeltmeleri için imkan sunmaktadır. O nedenle Kazan Han ve eşi hem düşman ile yapılan küçük cihadın hem de nefesine karşı yürütmesi beklenen büyük cihadın muhatabı olmuştur. Hz. İbrahim nasıl oğlu Hz. İsmail'i kurban ederek Allah'ın rızasının nefsinin önüne geçirme ile sınanmış ise Kazan Han ve Burla Hatun da çok sevdikleri oğulları Uruz ile imtihan olmaktadır.

Cihat ve düşman konusunda bilgi ve tecrübe eksikliğine rağmen Uruz'un her Türk delikanlısı gibi savaş için hazırladığı at, mızrak, kılıç, zırh, miğfer hazırladığını ve babası yolunda savaşmak istediğini görüyoruz.

74 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 100.

75 el-Bakara 2/155.

Zira çevresel öğrenmeler ve genetik altyapı itibarıyla Uruz'un fitri yönelimleri söz konusudur. Cenk ve gazaya dair hazırlıklı olduğuna dair ifadelerinden hareketle Uruz'un kendini ispatlamak için fırsat kolladığı söylenebilir. Ki babasına vermiş olduğu akıllı ve yerinde cevabında cebinde hazır olduğu anlaşılmaktadır. Kazan Han, tecrübesizliğinden ötürü Uruz'un savaşa dahil olmamasını ister. Ancak Uruz ise şu cevabı verir; "A bey baba işitiyorum. Amma Arafat'ta erkek kuzu kurban için. Baba oğul kazanır ad için. Oğul da kılıç kuşanır baba gayreti için. Benim de başım kurban olsun senin için."⁷⁶ Her ne kadar anne ve babası Uruz'u gaza için hazırlamamış olsa da onun toplumsal ve dinî değerlere sahip bir genç olarak Hz. İsmail gibi kurban olmaya istekli olduğunu görülür. Fakat Kazan Han, savaş tecrübesi olmayan Uruz'a adamları ile yüksek dağların başına çıkıp babasının nasıl savaştığını izlemesini ve tecrübe kazanmasını tavsiye eder. Bu cevabı ile Kazan Han yine oğlunu koruma güdüsü ile hareket ederek kendince tedbir almıştır. Fakat yaptığı eskiden olduğu gibi yeni bir hatanın sebebi olmuştur. Zira Uruz manevi yönden üst değerlere sahip olduğu için savaşı uzaktan izlemeyi kendine züill addetmiş ve her Türk yiğidinin yapacağı gibi babasını cenkte yalnız bırakmamıştır.

Kazan Han her mücadele öncesinde yapıldığı gibi önce arı suyla abdest alıp iki rekat namaz kılmıştır. Resulullah Efendimiz'e salat ve selam diledikten sonra kâfire hücum eder.⁷⁷ Tembihlenmesine rağmen Uruz, sabredemez, "Görüyor musunuz babam Kazan baş kesti, kan döktü, oğlan çocuk yalnız yemek yemeğe gelmez dedi."⁷⁸ sözleriyle düşman üzerine atılır. Kalabalık düşman tarafından kırk yiğidi şehit edildikten sonra düşman eline esir düşer. Uruz'u esir alan düşman ona işkence ederek savaş alanını terk eder. Galip geldiğini zanneden Kazan Han da oradan ayrılır, oğlunu bıraktığı yere gider fakat bulamaz. Beraber çarpıştığı beylere gidebileceği yerleri sorar. Beyler şu cevabı verir; "Oğlan kuş yürekli (korkak) olur, kaçıp anasına gitmiştir dediler." Bu cevap karşısında hicap ile kararan Kazan Han; "Beyler Tanrı bize bir hayırsız oğul vermiş, varayım onu anasının yanından alayım, kılıç ile paralayayım, altı bölük edeyim altı yolun ayrımında bırakayım, bir daha kimse yaban

76 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 102.

77 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 103.

78 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 104.

yerde arkadaş koyup kaçmasını dedi.”⁷⁹ Hazan Han ile beyler arasındaki konuşmada Uruz ile ilgili korkak olduğuna dair bir fikrin benimsendiği görülmektedir. Bu duruma bozulan Kazan Han'ın korkaklığından ötürü annesine sığınan hayırsız oğlunu cezalandıracağı cevabını vermiş olması dikkat çekicidir. Zira Türk toplumunun Alp tipi kahraman er figürü yerine etrafındaki insanlar tarafından anasına sığınmak gibi bir düşkünlüğü sergileme zannı dahi Oğuzların beyinin oğlundan hiç bekleneceği bir durum değildir. Bu nedenle Kazan Han ile beyleri arasında açığa çıkmış Uruz ile ilgili bu sözler Kazan Han'ın şölen esnasında ağlamasının sadece kişisel bir duygu patlaması olmadığına işarettir. Zira Kazan Han'ın soru üzerine aldığı bu cevabı bizzat kendisine karşı dile getiren beyler Uruz ile ilgili kanaatlerine dair Kazan Han'ın başka emarelere de sahip olması beklendik bir durumdur.

Kazan Han'ın yanındaki beylerin Uruz ile ilgili sözleri onu tanımadıklarını göstermektedir. Zira Uruz, babası düşman ile savaşırken kendisinin izlemesini düşüklük olarak telakki etmiş ve savaşa atılmıştır. Annesine kaçtığı zannının hilafına cenk için hazırladığı at ve silahları ile birlikte babasına yardım etmiştir. Beylerin, Uruz hakkında kötü zanlarından daha kötüsü ise babası olan Kazan Han'ın kendi oğlunu yanlış tanımasıdır. Onu yetiştirme konusundaki eksikliğinin aynı zamanda Uruz'u karakter ve şahsiyet yapısına dair yeterli bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Kazan Han'ın Eş İmtihanı

Küçük cihattan eve dönen Kazan Han'ın büyük cihadı başlamıştır. Zira eşi Burla Hatun, oğlunun ilk avı olması şerefine aygır, deve ve koç kestirip onları karşılamaya çıkmıştır. Fakat Kazan Han'ın yanında oğlu Uruz'u göremeyince kara bağı sarsılır, yüreği oynar, gözlerine kan yaş dolar. Burla Hatun'un ne olup bittiğini henüz öğrenmeden vermiş olduğu bu tepki oğlu Uruz'a düşkünlüğünün göstergesidir. Belki de Kazan Han'ın yanındaki beyler, annesinin Uruz'a olan aşırı düşkünlüğünü bildikleri için onun hakkında menfi zanna kapılmışlar “kaçıp anasına gitmiştir” demişlerdir. Büyük endişe yaşayan Burla Hatun, Kazan Han'a ava iki kişi çıkıp tek kişi dönmelerinin sebebini sorar. Oğluna olan sevgisinden ötürü kötü

79 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 105.

düşüncelerini peş peşe sıralayarak Uruz'un kayalardan mı düştüğü, aslan tarafından yenildiği ya da kâfirin eline mi geçtiğini sorar. Bu soruların cevabını almadan Burla Hatun mürüvvet sebebi, gözünün aydınlığı olduğunu söyleyerek geçirdiği duygusal ve bedensel şoku detaylandırır. Uzun uzun tavsif ettiği ahvalinin yanında başına gelen bu halin sebebini anlamayan Burla Hatun, dervişlere adak verdiğini, komşularına iyilik ettiğini, ihtiyaç sahiplerini yedirdiğini, açları doyurduğunu, çıplakları giydirdiğini dile getirir.⁸⁰ Dede Korkut destanlarında evlat sahibi başta olmak üzere şerhlerin defi için sadakalar verilip hayırlar işlendiği, duası makbul derviş ve erenlerin vesile edildiği sıklıkla görülmektedir. Dervişlere hürmet duyan Burla Hatun⁸¹ ve Dirse Han'ın eşi "De ki, hakikaten Rabbim, kullarımdan dilediği kimseye rızık bol verir, dilediği kimseye de sıkır. Başkaları için neyi hayırda harcarsanız, ona bir bedel verir."⁸² âyetini uyguladığını anlıyoruz. Komşu hakkının ehemmiyetine vakıf olan Dirse Han'ın eşi, sadakanın belaların define ve nimetlerin artmasına vesile⁸³ olduğunun da bilincinde hareket eder. Sonunda da hayırda harcamanın karşılığında âyette bildirilen bedel olarak oğul ile müjdelendir.⁸⁴

Tarihi katmanların iç içe geçtiği Dede Korkut destanlarındaki kahramanların İslam öncesi döneme ait olmalarına rağmen İslamlaşma sonrası özellikle tasavvufi şahsiyet ve uygulamaların her vesile ile zikredilmiş olması Türklerin mistik eğiliminin çok önceki dönemlere uzanan kökleri olduğuna işaret etmektedir. Ozan ve kam kültürüne kadar izleri görülen bu uygulamaları tatbik eden Burla Hatun, Allah'ın emrettiği birçok hayırlar yaptıktan sonra kendisine bahşedilen oğlu ile ilgili buhrana düşer. Babası Bayındır Han'ın naibi olarak seçtiği göz açıp gördüğü, gönül verip sevdiği beyine eğer oğlu ile ilgili bilgi vermezse beddua edeceğini söyler.⁸⁵ "Karanlık gecede bulduğum oğlum" diyerek tarif ettiği Uruz'a, Burla Hatun verdiği kıymetin boyutunu anlamak mümkündür. Zira Uruz yapılan hayırlar ve dualardan sonra ancak dünyaya gelmiştir. Oğluna düşünün bir anne olarak Kazan Han'a beddua edecek duruma gelmesi Burla

80 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 105-107.

81 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 107.

82 Sebe' 34/39.

83 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 1975) "Zekât", 28 (No. 662).

84 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 8-27, 107.

85 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 106.

Hatun'un içinde bulunduğu ruh halinin bir tezahürüdür. Türk toplumunda erkek evlat doğurmamanın verdiği sıkıntılara göğüs germiş bir bey hanımı olarak Uruz'un "Karanlık gecede bulduğum oğlum" ifadesi ile tavsif edilmesi psikolojik ve sosyolojik olarak çok şeyi ifade etmektedir.

Kazan Han'a cevaplama imkanı dahi sunmadan bir çok şeyi ifade eden Burla Hatun, bütün Oğuzların Han'ı olan Bayındır Han'dan yardım istenmesini de dile getirir. Zira babası olan Bayındır Han'ın askerleriyle birlikte kendisinin de oğlu için yollara düşeceğini söyler.⁸⁶ Burla Hatun'un karanlık gecenin mürüvveti şeklinde tarif ettiği oğluna geç kavuşmasının yanında Oğuzların beyi Bayındır Han'ın kızı ve babasının naibi Oğuz'un uç beyi Kazan Han'ın eşi olmasının yüklendiği mesuliyetin ağırlığını göstermektedir. Zira *Dede Korkut Kitabı*'nda oğul evlat sahibi olmamanın toplumsal baskısı Boğaç Han ve Bamsı Beyrek destanlarında anlatılmaktadır. O nedenle Uruz, annesi Burla Hatun için sıradan bir oğuldan çok daha fazla olduğu için endişesi de o nispettedir. Eski Türk kadın tipolojine uyan bir şahsiyet olarak Burla Hatun aynı zamanda tarihi izleri itibarıyla da eski devirlere ışık tutmaktadır.⁸⁷

Burla Hatun'un oğlu Uruz ile ilgili bu planları her Türk annesinin bugün de şiddetle arzu ettiği bir olgudur. Fakat Türk erkeğinin evlilikten önce göstermesi gereken kahramanlıkla birlikte ad elde etmesi gerekmektedir. Kazan Han gibi Burla Hatun'unda oğulları Uruz için o ana kadar bu yönde bir motivasyonu ve hazırlığı olmadığı görülmektedir. Halbuki kendisi Oğuzların Hanı Bayındır Han'ın kızı, Oğuzların uçbeyi Kazan Han'ın eşi olması hasebiyle oğlu Uruz, Oğuzlar için önemli bir lider olması kaçınılmazdır. Buna rağmen Kazan Han'ın böyle bir misyondan uzak hareket ettiği görülür. Oğlu Uruz'u Türk töresinin icbar ettiği Alp olarak yetiştirilmesi geleneği açısından eksik bırakması aslında Uruz'u kendi eliyle tehlikeye atması demek idi. Ki savaş tecrübesizliği ve babasının tembihlerine uyma konusundaki cehaleti Uruz'u düşman eline düşürmüştü. O nedenle aslında annesinin Uruz'a gösterdiği koruyuculuk onun için kötülük olmuştur. Zira çocuğun yetiştirilmesinde anne-babanın önemli mesuliyetleri vardır. Alim sufilardan Gazâli, çocuğun dinî bilgi ve ahlakın dışında rahata, lüks ve konfordan uzak yetiştirilip,

86 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 108.

87 Dursun Can Eyüboğlu, "Dede Korkut'taki Boğazca Fatma", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 90-116.

tembellik ve hantallık yerine hareket, spor ve talim ile meşgul edilmesi, az yemek yeme ile eğitilmesi gerektiğini anlatmaktadır.⁸⁸ Diğer beylerin çocuklarından farklı, henüz kendini ispatlamamış Uruz'un eğitiminde hayati derecede eksiklikler olduğu bizzat babası ve çevresi tarafından dile getirilmektedir. Burla Hatun'un ise böyle bir özeleştirme yapmanın ötesinde oğlu Uruz için Kazan Han'a sert sözler ve beddualar edecektir. Kadınların çocuklarına olan fitri düşkünlüklerinin temsilini anlatmak için Mevlâna, Bürûc Sûresi 4-5. âyetleri tefsir ederek çocuğu için imanından vazgeçebilen bir anneden bahseder.⁸⁹ Annenin merhametinin çocuk için kimi zaman zararlı olduğunu bir başka hikâyede ele alan Mevlâna, meşakkatli eğitimden kaçan çocuk örneğini verir. Annenin aşırı merhameti ve çocuğunu koruyucu tavrının çocuğa büyük zarar verdiğini anlatmak isteyen Mevlâna son olarak şu uyarıda bulunur; "Kendine gel, bu anadan, onun merhametinden kaç. Babanın sillesi, onun helvasından yeğdir. Ana nefistir...Baba da cömert akıl. Akla uyan önce daralır ama sonunda yüzlerce genişliğe uğrar."⁹⁰

Oğullarının yetişmesi ve Türk toplumunda hak edilmiş bir saygılığa erişebilmesi için sergilemesi gerekli davranışlar yerine Uruz ile ilgili annesinin başka hayallerinin olduğunu okuyoruz. Oğuz içerisinde cesaret ve kahramanlığı ile henüz kendi göstermemiş Uruz'u evlendirme niyetinde olduğu görülen Burla Hatun uzunca dile getirdiği feryadında niyetini açığa vurur; "Kalkıp yerimden doğrulayım diyordum. Yelesi kara cins atıma bineyim diyordum. Kudretli Oğuz içine gireyim diyordum. Elâ gözlü gelin alayım diyordum. Kara yerde ak otağlar dikeyim diyordum. Yürüyüp oğulu ulu gelin odasına geçireyim diyordum. Mutat ile maksuda erdireyim diyordum. Murada erdirmedin beni. Kara başımın bedduası tutsun Kazan seni. Bir beyim görünmüyor bağrım yanıyor. Neyled'in söyle bana. Söylemez olursan yana yakıla beddua ederim Kazan sana."⁹¹

Burla Hatun'un, oğlu Uruz ile ilgili sertleştirdiği sözlerinin Kazan Han üzerinde tesiri kuvvetli olmuştur. Bayındır Han'ın kızı olmasının verdiği güçten olsa gerek sertleşen üslubu karşısında Kazan Han'ın yüreği

88 Muhammed Gazâlî, İhya. çev. Mustafa Çağrırcı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 3/118-120.

89 Mevlâna Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Kitabevi, 2010), 1/273-276 (No. 796-813).

90 Mevlâna, *Mesnevî*, 6/122 (No. 1433).

91 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 109.

hoplamış, akli başından gitmiştir. İçinde bulunduğu ahval kara bağı sarsmış, gözlerinden kanlı yaş akmıştır. Hanımını sakinleştirici sözler söyledikten sonra ondan yedi gün istemiştir. Dinlenmeden oğlu Uruz'u bulmak için geri dönen Kazan Han'ın üzerinde Burla Hatun'un önemli bir etkisi olduğu görülür. Elbette ki oğlunu annesinin yanında bekleyen Kazan Han'ın şaşkınlığa ve sert sözlere yerini bırakan kızgınlığının da tesiri olmuştur. Türk toplumunda kadının konumu hakkında da bilgi veren bu ifadeler tasavvufi telakkinin önemli temsilcisi ve tarikat piri olan Mevlâna'nın kadına dair fikirlerini akla getirmektedir.⁹² Zira Mesnevi'de Hz. Peygamber'den nakil ile Mevlâna kadın ile ilgili olarak şunları dile getirir; "Peygamber dedi ki: "Kadınlar; akıllı kişilere ehli dil olanlara fazlasıyla galip olurlar. Fakat cahiller, kadına galebe ederler." Çünkü onlar sert ve kaba muameleli olurlar. Onlarda acıma, lütfetme, sevme azdır. Çünkü tabiatlarında, yaradılışlarında hayvanlık üstündür. Sevgi ve acıma, insanlık vasfıdır; hiddet ve şehvetse hayvanlık vasfıdır."⁹³ Türklerin İslam'ı algı ve anlayış biçiminde tasavvufun ana yorum olarak benimsenmesinde kadına bakış açısındaki ortaklığın önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Türkler ve Türklerin İslam'a hizmetlerini öven Mevlâna'nın Konya'daki kadın müritleri ile ilişkilerinin toplumsal rol ve inisiyatif açısından çeşitlilik arz ettiği görülür. Türk halk kültüründe daha da eski dönemlerde görülen kadının rolünün Dede Korkut destanları içerisinde sıklıkla yeri bulması beklendik bir durumdur. Zira destanlar aile yapısı, erkek- görev ve rolleri yanında çocuğun değer ve sorumluluklarını destanlarda okuruz.⁹⁴ İslam öncesi dönemde kadının rolüne dair bilgiler ışığında Hz. Peygamber'in erkeğe emanet edilen kadına⁹⁵ iyi davranılmasının bir zorunluluk olduğu emredilmiştir. Kadında görülebilecek bir takım kusurlu davranışları düzeltmek adına kadının kötü davranılmaması gerektiği anlatılmaktadır.⁹⁶ Hoşa gitmeyen yönleri bulunsa dahi kadına iyi davranılmasını emreden

92 Musa Kaval, *Mevlâna'nın Mesnevi'sinde İnsan, Kadın ve Nefis* (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2022), 89-128.

93 Mevlâna, *Mesnevî*, 1/195 (No. 2433-2436).

94 Tural, *Tarihten Destana Akan Duyarlılık*, 77.

95 Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muḥammed Muḥyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.) "Menâsik", 56.

96 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Enbiyâ", 1 (No. 3331); "Nikâh", 80 (No.5185).

Hız. Peygamber; “sizin en hayırlınız, eşlerine karşı en hayırlı olanınızdır.”⁹⁷ buyurmuştur. Türklerin ailevi ve sosyal yaşam tarzını yansıtan destanda-ki aile için iletişim tarzı değerlendirildiğinde toplumun lideri olmasına rağmen Kazan Han’ın İslam’ın güzel ahlakını sergileyen bir kişilik sergilediği görülmektedir.

Burla Hatun’un, Kazan Bey’e sarf ettiği sözlere karşı sergilediği tavır aslında onun akıllı ve iletişim açısından olgun bir kişilik ortaya koyduğu manevi bir tezahürü olmuştur. Kazan Han’ın Oğuz Beyleri’nin başı Bayındır Han’ın hem damadı hem de naibi olması onun akıl ve zekâ açısından potansiyelini açıkça ortaya koymaktadır. Hız. Peygamber’in bildirdiği hâdis-i şerifteki gerçeğin yansıması olarak günümüz kadınların %96 oranında da iletişim eksikliğinden kaynaklı nedenlerden ötürü eşlerinden şikayet ettiklerini görürüz.⁹⁸ Kadın, fıtratı gereği duygu dünyasının icbar ettiği ilgi, yakınlık ve manevi destek görmeyi arzu etmektedir.⁹⁹ Burla Hatun’un Kazan Han’a karşı kullandığı açık iletişim aralarında duygu ve düşünce etkileşimi yönünden kuvvetli bağ ve güvenin tesis edilmiş olduğunu söylenebilir.¹⁰⁰ Bey olmasına rağmen hem de diğer Oğuz liderlerinin önünde kendine sert sözler sarf eden eşi Burla Hatun’a aynı şekilde sert cevaplar vermeyen Kazan Han Hız. Peygamber’in bildirdiği üzere akıllı ve ehil dillilik sergileyerek baskın ve egemen bir dili tercih etmemiştir. Zira baskın ve hükmedici egemen bir dil sağlıklı iletişimin gerçekleşmesini engelleyecektir.¹⁰¹ Halbuki kadınların aile için ilişkilerinde baskılanma ve hükmedilme yerine değer verilme, önemsenmeyi barındıran iletişimin sevgi ve paylaşım açısından daha faydalı olması söz konusudur.¹⁰² Bu açılardan Burla Hatun ve Kazan Han’ın örneklendirdiği iletişim, paylaşım ve duygusal etkileşimin sağlıklı olduğu görülür. Anne ve baba olarak karşılaştıkları kötü olaylar karşısında ortaya koydukları duygusal ve sözel tepkilerin doğallığı da bu tezin en büyük delilidir.

Hikayede Türk töresi ile tasavvufi telakkinin özdeşleştiği bir diğer husus ise Kazan Han’ın, Burla Hatun’un duygusal patlama ve sözlü sert çıkışlarına yıllara sâri bir olgunluk sergilemiş olmasıdır. Zira Uruz’a

97 Tirmizî, “Radâ”, 11 (No. 1162).

98 Serap Nazlı, *Aile Danışmanlığı* (Ankara: Arı Yayıncılık, 2013), 256.

99 Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 23.

100 İbrahim Ethem Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi* (Ankara: Pdrem Yayınları, 2000), 4.

101 Uğur Demiray, *Genel İletişim* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007), 240.

102 Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 20-29.

düşkünlüğü ile bilinen Burla Hatun'un oğlunu savaşıma becerisi ve tecrübesi edinme konusunda eksik kalmasındaki payına rağmen Kazan Han'ın eşini o güne kadar zorlamamasıdır. Uruz'un on altı yaşına kadar gazada bulunmamasındaki üzüntüsü ve sorumluluğunu itiraf etmiş olması nefsini muhasebe ettiği anlamına gelmektedir. Bilincinde olduğu bu kusuruna rağmen o vakte kadar somut bir eylem ortaya koymaması düşündürücüdür. Anne-çocuk arasındaki kuvvetli bağın fitri gerçekliğinden hareketle Kazan Han'ın başa gelen olayın sebeplerine dair eşi ile herhangi bir çatışmaya girmediği görülür. Bu da Mevlâna'nın tavsiye ettiği aile için bir yönetim tarzının Kazan Han tarafından benimsendiğini göstermektedir. Kadını zorla düzeltmek, doğrultmak yerine erkeğin ona uyararak erkeğin kendi huyunu güzelleştirerek, kadını kabullenip ona yaklaşmasını tavsiye eden Mevlâna böylece, kadın yerine erkeğin kendini onunla temizlemesini salık vermektedir.¹⁰³ Zira bırakın Kazan Han'ı yiğitliği ile nam salmış Zaloğlu Rüstem ve Hz. Hamza üzerinden misal veren Mevlâna, kadın-erkek ilişkisini fitri hakikatini beyan eder;

Kişi yiğitlikte Zâloğlu Rüstem bile olsa Hamza'dan bile ileri geçse yine hükmetme hususunda karısının esiridir. Adem sözlerinden âlemin sarhoş olduğu Muhammed bile "Kellimîni ya Humeyrâ" derdi.

Gerçi zâhiren su, ateşten üstündür; fakat bir kaba konunca ateş, onu fıkır fıkır kaynatır. İkisinin arasında bir tencere, bir çömlek oldu mu ateş, o suyu yok eder, hava haline getirir.

Görünüşte su nasıl ateşten üstünse, sen de kadından üstünsün fakat hakikatte ona mağlupsun, sen onu istemektesin. Böyle bir hassa ancak Ademoğlundadır. Çünkü insanda muhabbet vardır.

Hayvanın muhabbeti azdır ve bu da onun nâkis olmasından ileri gelmiştir. Kadınlar, akıllı kişiye galebe ederler, fakat cahil kişi onlara galip olur.¹⁰⁴

İbn Arabi de eşler arasındaki muhabbeti anlatırken Hz. Peygamber'e sevdiren üç şeyden biri, kadın ile ilgili hâdis-i şerife dayandırarak sevmenin Allah'a götüren bir cüz olduğu söyler. İlahi aşka giden yolda kadın sevgisi zannedilenin fevki öneme sahiptir. Zira bu sevgi vesilesiyle erkek, kadını; kadın da erkeği tanıyarak kendilerindeki eksikleri görür,

103 Mevlâna, *Fihî Mâ Fih*, çev. M. Ülker Tarıkahya (İstanbul: MEGSB Yayınları, 1985), 135.

104 Mevlâna, *Mesnevî*, 1/195 (No. 1423-1432).

geliştirir ve muhabbete erer.¹⁰⁵ Ona göre erkeğin kadına muhabbeti ilk yaratılışla ilgilidir. Hz. Adem'in bedeninden yaratılan Hz. Havva'nın sebep olduğu boşluğun yerine duyulan istek, erkeğin kadına olan arzusunun dönüşmüştür. İbn Arabî'ye göre Hz. Adem kendine olan sevgisinden ötürü Hz. Havva'yı sevmiştir. İkisinin bir araya gelmesi ile ancak ontolojik birlik sağlanacaktır.¹⁰⁶ O nedenle İbn Arabî, Muhabbetullah'a kavuşma yolunda kadınlığın engel olmadığını, abdallar arasında kadınların bulunduğunu söyler.¹⁰⁷

Kazan Han'ın eşine karşı tutunduğu dervişane tavrın bir tezahürünü *Dede Korkut Kitabı*'nın başka yerlerinde de görürüz. Dede Korkut, Oğuz beylerinin dualarının hayır dua, beddualarının da beddua olduklarını ifade ettikten sonra dualarının kabul olunduğu söyler.¹⁰⁸ Eşine karşı sūfiyâne bir yaklaşım sergileyen Kazan Han, oğlunu bulmak için Alp vasfını da sergilemek üzere derhal yola koyulur. İzini sürdüğü düşmana yetişir. Düşmanın çokluğu, babasının askerlerinin azlığını gören esir Uruz, babasına canını kendisi için tehlikeye atmaması için ikna etmeye çalışır. İkna ifadeleri içerisinde en çok annesini zikreden Uruz, ihtiyarlamış anasının bir de eş acısı çekmemesini dile getirdikten sonra annesinin hakkını helal etmesi talebini iletir.¹⁰⁹ Kazan Han'ın verdiği cevap içerisinde Burla Hatun'un çizdiği rolü görmek mümkündür; "İhtiyarcık anan kan yaş döktü... Akça yüzlü anan karşı gelip oğul dese. Ak elleri ardına bağlı diyeyim mi. Ak boynunda kıl urgan takılı diyeyim mi? Kâfir yanınca yayan yürüyor diyeyim mi? Benim namusum nereye varır oğul."¹¹⁰ Oğlunu öylece bırakması durumunda Burla Hatun' a vereceği cevap ile halinin ne olacağını dile getirdikten sonra Kazan Han, Alperenliğin gereği önce arı sudan abdest alır, namaz kılar. Gözyaşları içerisinde Allah'a dua eder, Resulullah Efendimize salavat getirdikten sonra savaşa tutuşur.¹¹¹ Yaralanan Kazan Han'a yardıma ilk yetişen Burla Hatun'dur. Ardından diğer Oğuz Beyleri

105 Ekrem Demirli, *İbnü'l- Arabî Metafiziziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 284-285.

106 Suad el-Hakîm, "Kadının İbn Arabî'de İkili Tasavvuru", *Sûfî Gelenek ve Hayat Keşkülü* 8 (2006), 34.

107 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 6/26.

108 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 54.

109 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 112-114.

110 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 114-115.

111 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 115-116.

yetiştir ve kâfiri mağlup ederler. Bütün zaferlerde olduğu gibi Kazan Han, beylere ve askerlere cömertçe hediyeler verir, şölen tertip eder. Yedi gün süren şölende Dede Korkut Oğuznâme düzer, dualar eder.¹¹²

Sonuç

Türklerin İslam öncesi dönemde benimsediği inanç, değer ve ahlak sisteminin izlerini taşıyan Dede Korkut destanları kuşkusuz İslami ve tasavvufi bir muhteva ile son şeklini almıştır. Mistik yaşantının yoğun olduğu Türklerde İslamlaşma ile birlikte destanların içeriğinde de değişim gözlenmektedir. Oğuz Kağan, Manas, Göç, Şu, Alper Tunda gibi destanlarda olduğu gibi Dede Korkut destanlarında İslami motifler kendini göstermektedir. İslam'ın mistik yolu, tasavvufi yönelimin Dede Korkut destanlarında kendini göstermesi bütün dinlerin mistik arkaik zemine sahip olması açısından doğal bir durumdur. Bu genel tarihsel ve kültürel ortak noktaya ek olarak Türklerin dünya bakışı ve yaşam şekillerinin tasavvufi telakki ile büyük oranda örtüştüğü görülür. Tasavvufi klasik eser ve ekollere dair hiçbir atfın bulunmamasına rağmen temel esasları ele alan, onları telkin eden hikayelerin idealize edilmiş olması bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kıssalar üzerinden ele alınan konuların destanlarda işlenmiş olması dikkat çekicidir. Uruz Bey'in dünyaya gelmesi, yetiştirilmesi, imtihandan geçmesini ailesi ve çevresi bağlamında anlatan destan Hz. İbrahim ve Hz. İsmail başta olmak üzere peygamber kıssaları ile paralellik göstermektedir. Aile fertlerinin çocuk yetiştirmedeki sorumluluğundan aile içi iletişim ve nefis ile verilmesi gereken büyük mücadelenin tasavvufi benzerliklerinin görüldüğü destan Türklerin tasavvuf ile ilişkisinin fitri temellere dayandığı tezini kuvvetlendirmektedir.

Oğuzların beyi Kazan Han'ın oğlunun kaçırılmasını anlatan destan dış düşmanla birlikte iç düşman olarak kabul edilen nefse karşı verilmesi gereken mücadeleyi anlatmaktadır. En yakınına karşı sorumluluğunu yerine getirmesine engelin, insanın bizatihi kendi nefsi olduğunu anlatan destan konu ile ilgili âyetleri adeta tefsir etmektedir. Nefsi temsil eden kadın sembolü ile Burla Hatun'un üzerine titredığı oğluna farkında

112 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 119-120.



2024/Aralık/17

olmadan verdiği zararın anlatıldığı destan tasavvufi telakkinin temel konularından nefse karşı cihadın tarihi bir aktörü olmuştur. Tarihi olayları, büyük şahsiyetler eşliğinde ideal değerlerin anlaşılması ve aktarılması için kullanılan destanlar arkaik dönemin en temel eğitim ve kültürlenme unsuru olmuşlardır. Bu yönüyle *Dede Korkut Kitabı*'ndaki Kazan Bey oğlu Uruz'un Esir edilmesinin anlatıldığı destan tarih, folklor ve edebiyatın dışında dinî ve tasavvufî hakikatlerin talim ve terbiyede kullanılmasına hizmet etmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there İslâm no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Artun, Erman. *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Bascom, William R. "Four Functions of Folklore", *Journal of American Folklore* 67 (1954), 333-349.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Chavannes, Edouard. *Çin Kaynaklarına Göre Batı Türkleri*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.
- Çobanoğlu, Özkul. *Aşık Tarzı Kültür Gelenegi ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Dadan, Ali. *Taberî Tarihindeki Türklerle İlgili Rivâyetlerin Tespiti ve Değerlendirilmesi-Hz. Peygamber Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demiray, Uğur. *Genel İletişim*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2007.
- Demirli, Ekrem. İbnü'l- Arabî Metafizigi. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: M.E.B., 1971.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Elkin, Fredrich. *Çocuğun Sosyalleşmesi*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Eliuz, Ülkü. "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Tipler". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildiri Metinleri'nde*. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 139-155.
- Eyüboğlu, Dursun Can. *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.
- Eyüboğlu, Dursun Can. "Dede Korkut'taki Boğazca Fatma". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2021), 90-116.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Dede Korkut'taki Olayların Zamanı". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları, 2000, 157-160.
- Gazâlî, Muhammed. *İhya*. çev. Mustafa Çağrıcı. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Gazâlî, Muhammed. *Ey Oğul*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yay., 2011.
- Gazâlî, Muhammed. *Yol Gidenlerin Kılavuzu ve Arayanların Bahçesi*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Genç, Reşat. "Kültür Tarihimizde Destanların Yeri ve Dede Korkut'taki Olayların Zamanı Üzerine". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*. Ankara: AKM Yayınları, 1999, 169172.
- Hakîm, Suad. "Kadının İbn Arabî'de İkili Tasavvuru", *Süfi Gelenek ve Hayat Keşkül*, 2006/8, 30-36.
- Hallowell, A.Irving. "Myth, Culture and Personality". *American Anthropologist* 9 (1947), 544-556.
- Herskovits, Melville J. *Man and His Works*. New York: Alfred A Knope, 1948.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *al-Amr al-Muḥkam al-Marbut fîmâ Yalzam Ahl Tariq Allah -Ta'âlâmin al-Shurût*. b.y.: el-Matbaatü'l-Cevâ'ib, 1885.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *al-Futûḫât al-Makkiyya*. thk. Abd'aziz Sultan el-Mansub. 1-13. b.y.: Vizâratü's-Sekâfe, 2010.
- Kaval, Musa. *Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde İnsan, Kadın ve Nefis*. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2022.
- Kelâbâzî. *Ta'aruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003
- Kütükoğlu, Mübahat. *Tarih Araştırmalarında Usul*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1995.

- Malinowski, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society*. New York: Harcourt Brace, 1926.
- Mevlâna. *Fîhi Mâ Fîh*. çev. M. Ülker Tarıkahya. İstanbul: MEGSB Yayınları, 1985.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: M.E.B. Yay., 1990.
- Mevlâna. *Mesnevî-i Şerîf*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Nazlı, Serap. *Aile Danışmanlığı*. Ankara: Arı Yayıncılık, 2013.
- Nerimanoğlu, Kamil Veliyev. "Türk Edebiyatının Ana Kitabı, Dede Korkut Oğuznâmeleri".
Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: AKM Yayınları, 2000.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *Evlilik ve Aile Terapisi*, Ankara: Pdrem Yayınları, 2000.
- Öztürk, Ali. *Anonim Türk Edebiyatı*, Erzurum: Bayrak Yayınları, 1986.
- Şimşek, Ahmet. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Öğretiminde Hikaye Anlatım Yönteminin (Storytelling) Kullanımı", Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2000.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın psikolojisi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Tural, Sadık. *Tarihten Destana Akan Duyarlılık*, Ankara: AKM Yayınları, 2000.
- Türkeş Günay, Umay. "Dede Korkut Kitabı Ve Toplumsal Değerlerin Tahlili, Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara: AKM Yayınları, 2000, 191-202.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Yesevi, Ahmed *Divân-ı Hikmet*, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.